الكتاب العاشر

علماء الاجتماع

وموقفهم من الإسلام

تأليف

أحمد ابراهيم خضر

عُلماء الاجتماع

ومَوقفهم منَ الإسلام



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

AL- MUNTADA AL- ISLAMI TRUST
7 Bridges Place, Parsons Green, London SW6 4HR, U.K
Tel: 01-736 9060

الكتاب العاشر

علماء الاجتماع

وموقفهم من الإسلام

تأليف
أحمد ابراهيم خضر

المنتدى الإسلامي
لندن

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣ م

الصف التصويري والإخراج
دار النشر الدولي - الرياض
هاتف: ٤٦٤٢٥٤٥ ـ فاكس : ٤٦٣٠١٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين وبعد:

فيسر المنتدى الإسلامي أن يقدم هذا الكتاب المهم في بابه لكاتب وباحث في علم الاجتماع ، وهو ممن اشتغل في هذا العلم كثيراً قارئاً وكاتباً ودارساً ومدرساً ، وقد منّ الله عليه بنعمة الهداية والفهم لدعاوى العلم بناءاً على المنهج الإسلامي ، فشمر عن ساعده ليكشف حقيقة هذا العلم كما هو في العالم العربي وفي جامعاته ومراكزه ، فضلاً عن دراسته لأصل هذا العلم ـ بصورته الراهنة ـ كما جاء في الغرب .

يرى المؤلف في بحثه الجاد أن الغرب مسخ هذا العلم ، ومزجه بخلفيته النصرانية من جهة ، والإلحادية (المعاصرة) ، فأصبح ـ كما هو يعرض الآن ـ مسخاً مشوهاً لا يعدو إلا أن يكون رطانة غامضة ، تصاحبه نظرية مشوشة مرتبطة جذرياً بأصول علماء الاجتماع الغربيين الكنسية لبعضهم والإلحادية الماركسية لآخرين منهم .

ورغم أن علم الاجتماع فيه أشياء صحيحة ، إلا أن تضخيم الغرب له ومحاولتهم نشر الإلحاد من خلاله أضاع الخير القليل الذي فيه ، لدرجة أن كاتبنا تساءل هل نحن في حاجة إلى علم الاجتماع في واقعنا المعاصر ؟!!

يقول الكاتب : « لقد ضاعت سني حياتنا في شعوذة أطلق عليها علماً ليس في حقيقته إلا صياغة دينية لمعتوه فرنسي وملحد يهودي وشرذمة من الماركسيين واللادينيين أرادوا له أن يكون ديناً جديداً وأرادوا لأنفسهم أن يكونوا أنبياء هذا الدين الجديد » .

وبعد أن يفضح الكاتب أصول هذا العلم كما هو في الغرب ، يعرج على دراسة علماء الاجتماع العرب ومواقفهم وارتباطهم الوثيق بأسيادهم في الغرب .

وبعد سياحة طويلة للكاتب في مقولات علماء الاجتماع العرب ، واعترافهم في كثير من كتاباتهم بفشلهم وخطأ تحليلاتهم للواقع الاجتماعي في البلدان العربية ، يبين الأساس الإلحادي لكثير من أطروحاتهم ، فضلاً عما يقوم به البعض منهم من دراسات لصالح جهات غربية ذات أهداف استعمارية ، ويضرب لذلك الكثير من الأمثلة .

ثم يعـرج الكاتب على قـضيـة مـهمـة وتمثل محـور الكتاب ، وهي مـوقف علمـاء الاجتماع العرب من الصحوة الإسلامية وتفسيرهم لها ويتساءل : ما المبرر لهذه المواقف الهجومية على الصـحوة الإسلامية وتفسيراتهم المادية البحتـة لها كهروب من مشكلات اجتمـاعية أو اقتصادية أو نفـسية ؟ أهو إرضاء لأسيادهم في الغـرب ؟ أم عداوة للإسلام وأهله متجذرة في نفوسهم ؟ أو مرض نفسي يشكون هم منه ؟

والكتاب بحق إضافة هامة لمكتبتنا في العلوم الانسانية .

نسأل الله أن ينفع به الجيل الإسلامي الجديد ، وأن يجزي صـاحبه عن بلائه فيه خير الجزاء .

مقـدمـة

بسم الله الرحـمن الرحيم ، والصـلاة والسلام على نبينـا محمـد وعلى آله وصحـبه أجمعين .

هذا الكتاب حصاد ثلاثين عاماً قضـيناها بين دراسة وتدريس علم الاجتماع . عرفنا وتتلمذنا فـيها على يد الرعـيل الأول من رواد هذا (العلم) في مصر . وعـاصرنا وزاملنا أكثر من جـيل لازال في الميدان . مارسنا تدريسه في عـدة جامعات بعدة دول مـختلفة . ابتعثنا إلى الولايات المتـحدة أكثر من مرة ، وهناك عرفنا وتتلمذنا وعـاصرنا في مرحـلتي ما قبـل الدكتوراه ومـا بعدها أبرز المتخصصين في الفروع الدقيقـة لعلم الاجتماع ، وهـم يعرفـوننا كما يعرفـون أبناءهـم ، وحاولوا أكثـر من مرة تسخيـرنا لخدمة مصـالحهم ذات الصلة الوثيـقة بأعـمال المخـابرات الأمريكيـة باسم « علم الاجتـماع العـسكري » . بدأت رحلتنا مع علم الاجـتماع في عـام ١٩٦٢ بجامعـة القاهرة ، كتبنا فيهـا مؤلفين في هذا الفـرع من فروع علم الاجـتمـاع ، وكـان حصـاد هذه الرحلة الطويلة مـؤلماً وشاقـاً على النفس . لقد ضاعت سنـي حياتنا في شعوذة أطلق عليـها (علما) ، ليس في حقيـقته إلا صيـاغة دينيـة لمعتـوه فرنسي ، وملحـد يهودي ، وشرذمـة من الماركسـيين واللادينيين .. أرادوا له أن يكون دينـاً جـديدا ، وأرادوا لأنفـسـهم أن يكونوا أنبـيـاء ورسل هذا الدين الجديد ، ورغم ذلك فـإنه لم يخرج عن كونه مجـرد كلام عامي ، ورطانة غامـضة ، أما النزعة العلمية التي يتمسك بها فقد كانت نزعة مزيفة باعتراف كبار المؤرخين الألمان .

سطّرنا حصـاد هذه التجـربة بين دفتي هذا الكتـاب ، لكن الرسالة التي نود إبلاغـها أبعد بكثيـر من السطور التي يحتويهـا . إنها رسالة تنحصر في جـملة واحدة هي : « أننا لسنا بحاجـة إلى علم اجتماع لا في شكـله العام ولا فيمـا يسمى اليوم (بعلم الاجتـماع الإسلامي « أو أسلمة وتأصيل علم الاجتماع) .

إن هذا الأخيـر في تصورنا « ضـرب من الترف » ، « ونوع من العبث » الذي يضر ولا ينفع . الإسلام يذبح على يد أبـنائه قبل أعدائه على امتـداد العالم ، ونحن مشـغولون بقضايا هدفها الأساس صرف الأنظار عن ذلك الذي يجري لهذا الدين ، وإن ادعت أنها

تعمل من أجله . قضايا من مهامها الأخرى أن تضع حاجزاً يحول بيننا وبين أن ندرك صفاء هذه العقيدة ونقاءها ودورها الحقيقي في الحياة ، حاجزاً يحول دون فهمنا الصحيح لهذه العقيدة ويحولها إلى مصطلحات ومسائل لا يعيها ولا يهتم بها إلا من صاغوها بعد أن أعيدت صياغة عقولهم في دول الغرب ، لكنها لا تشغل في أدمغة الناس ـ من أبسطهم إلى أعقدهم ، ومن جاهلهم إلى عالمهم ـ حيزاً يذكر . الناس يرنون إلى عقيدة صحيحة سهلة متينة تستند رأساً إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، يسمعونها ويتعلمون أسسها وقواعدها من علماء مخلصين ، متعمقين في الكتاب والسنة واللغة عربية وأحكام القرآن وتفسيره ، وفي أمور الفقه والتشريع ، علماء على وعي بحقيقة لعلوم الاجتماعية ونشأتها في زمن الفصام النكد بين العلم والدين ودورها المعد له لتنظيم حياة الناس بدلاً من الدين ، وليس من علماء لا يفهمون من أمر عقيدتهم إلا القشور ، وكل همهم التوفيق من قريب أو بعيد بين ما جاء به الأنبياء والرسل وما قاله العلماء والفلاسفة .

عادى رجال الاجتماع في بلادنا الدين والصحوة الإسلامية ، هذا (سمير أمين) يشن حملة شعواء ضد هذه الصحوة ، ويراها صحوة مزعومة لا تستحق تسميتها ، ويراها موجة رجعية تنخرط في استمرار تسلط ما يسميه بفكر عصور الانحطاط . وذاك (سمير نعيم) يشن حملته ضد شباب الجماعات الإسلامية ، ويرميهم بالتطرف والجمود العقائدي والانغلاق الفكري ، ويصفهم بأنهم مرضى عقليون لديهم أوهام حيوانية الرجل وشهوانيته تجاه المرأة . وبين (سمير أمين) و (سمير نعيم) تتعدد الرؤى وتختلف الطروحات عن الدين والصحوة الإسلامية ، لكنها تنطلق وتصب في نفس النهر المعادي لهما .

لا نبغي وراء سطور هذا الكتاب إلا رضا الله عز وجل ، ونسأله تعالى أن يكون في ميزاننا يوم القيامة ، وأن يحشرنا في زمرة من رضي عنهم ورضوا عنه .

إن خير من نهديه هذا الكتاب هم أولئك الذين التقينا بهم في القاهرة والخرطوم وواشنطن وجدة ونوردج (ببريطانيا) ، هؤلاء الذين جعلهم الله سبباً في إزالة الغشاوة من على أعيننا ، وهؤلاء الذين وضعوا أقدامنا على أول الطريق ، وهؤلاء الذين ثبتوا أقدامنا على امتداد هذا الطريق . أدعوه عز وجل أن يجزيهم عني خير الجزاء .

أما زوجتي ، فهي أول من شجعني على الكتابة ، وأول من شاركني وحمل معي وهون عليّ مشاق هذا الطريق . أسأل الله أن ترافقني في الآخرة كما رافقتني في الدنيا .

ونسأله عز وجل أن تكون أعمالنا جميعاً خالصة لوجهه الكريم .

أحمد إبراهيم خضر

جدة في شعبان ١٤١٣ هـ

فبراير ١٩٩٣ م .



الفصل الأول

علم الاجتماع

شعوذة الأزمنة الحديثة

الفصل الأول

علم الاجتماع : شعوذة الأزمنة الحديثة

هناك عدة حقائق أقر بها رجال الاجتماع في بلادنا وفي بلاد الغرب :

الحقيقة الأولى : هي أن علم الاجتماع هو شعوذة الأزمنة الحديثة . أقر بهذه الحقيقة الطاهر لبيب الأستاذ بالجامعة التونسية في معرض حديثه عن موقف بعض المجتمعات الغربية من علم الاجتماع ، وتخوفه من نقل هذا المفهوم إلينا ،ودعا غيره من رجال الاجتماع إلى الحد من الانبهار الساذج والتوكل الكلي على علم الاجتماع كمواقف تجعل منه عصا سحرية علمية .

من المسلم به أن علم الاجتماع يساعد على بلورة اهتمامات وقيم الطلاب الذين يلتحقون بأقسام الاجتماع بتوقعات وآمال عريضة ، يريدون أن يلمسوا قضايا المجتمع الحقيقية ، فيجدون أن المحاضرات والمؤلفات والكتب والمداولات والنقاشات تنتمي إما إلى مجتمعات غربية أو شرقية ، وفوق هذا لا يجدون في المقررات الدراسية والأنشطة العلمية ما يروي غليلهم ، فيصابون بالإحباط وخيبة الأمل ، ثم يفاجؤون بأن سني أعمارهم ضاعت في شعوذة باعتراف أساتذتهم وأئمة أساتذتهم من علماء الغرب ، ومما يؤكد لهم ذلك أنهم يتخرجون فيجدون أنفسهم غير فاهمين للمجتمع ، وعاجزين عن التعامل معه في ضوء ما تعلموه .

الحقيقة الثانية : هي أن تدريس علم الاجتماع في بلادنا لا يعد ضرورة من ضرورات المعرفة والواقع ، وأنه لو ألغي هذا الاختصاص من جامعاتنا فإن غيابه لن يكون نقصاً ولا تخلفاً معرفياً .

أقر بهذه الحقيقة الطاهر لبيب أيضاً . كما أقر بها كذلك سعد الدين إبراهيم الأستاذ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة . اعترف سعد الدين إبراهيم بأنه لو افترض أن اختفى كل علماء الاجتماع العرب فجأة فإنه لا شيء يمكن أن يحدث للمجتمع سلباً أو إيجاباً .

.أقر هذا الأستاذ أيضاً بأن الرغبة (وليس الضرورة) هي مبرر ظهور علم الاجتماع وعلماء الاجتماع ، وهي مبرر وجوده ووجودهم ، واستمراره واستمرارهم . أقر كذلك

بأن الفهم الذي يقدمه علم الاجتماع للمجتمع ليس هو الفهم الوحيد ، وإنما هناك أفهام أخرى قديمة وحديثة ، بمعنى أن علم الاجتماع ليس هو العلم الوحيد الذي يحتكر تقديم الفهم عن المجتمع . شارك محمد الجوهري الأستاذ بجامعة القاهرة سعد الدين إبراهيم في ذلك ، وقال : إن علم الاجتماع لا يستطيع تقديم صورة كاملة وشاملة عن الإنسان والمجتمع ، وأن تصوره لهما جزئي ويمثل وجهة نظر واحدة . وأقر غيرهما من رجال الاجتماع أن دور علم الاجتماع في بلادنا هزيل ومنحصر في التلقين والتدريس خلف أسوار الجامعة ، وأنه ليس إلا صورة مرتعشة مهزوزة لمنتج مهزوز تم في مجتمعات أخرى ولصالح مجتمعات أخرى ــ ضد مصالحنا بالطبع ــ ، غير قادر على متابعة التغيرات التي تحدث في مجتمعاتنا ذاتها . الناس في بلادنا ــ بما فيهم الجهات الحكومية والمؤسسات الخاصة ــ لا تصنع هذا العلم ، وأهله في مكانة رفيعة ، ولا تسند إليهم مهام إجراء بحوث أو اقتراح حلول أو المشاركة في اتخاذ قرارات ، وكيف يسند إليهم ذلك والناس ترى ضحالة ما يعالجونه وسطحية ما يعالجونه ، إلى درجة أن منهم من كان يدرس (القهوة العربية السادة) ووظيفتها الاجتماعية عبر التصورات المنهجية والأطر النظرية للباحثين الغربيين .

يقر رجال الاجتماع في الغرب بأن علم الاجتماع ليس صادقاً كميدان للمعرفة ، وأن ٩٥ ٪ من دراساته ترتبط بالأشكال غير المنطقية من السلوك ، ورغم ذلك فإن هذا لم يمنعهم من وضع أغلب أحكامهم في إطار منطقي . المفاهيم في علم الاجتماع تعالج كحقائق بسيطة بدون معنى ثابت وواضح . كل مفهوم في علم الاجتماع له العديد من المعاني . الحسن والقبيح ليس بأنماط مختلفة من السلوك ، وإنما هما درجات مختلفة لاسم واحد . الطلاق ، الانتحار ، السفاح ، وأبناء الزنا ، كل ذلك مفاهيم ذات ظلال مختلفة ، لها معان واسعة . القبيح في علم الاجتماع قد يصبح حسناً ، والحسن قد يصبح قبيحاً . ليس هناك من اتجاه اجتماعي يمكن أن يستمر في نفس الخط دون نهاية .

حديث رجال الاجتماع عن التنبؤ مبالغة غير منطقية ، فعلماء الغرب ــ أصحاب هذه القضية ذاتها ــ يعترفون بأنه لا يمكن التنبؤ بالمستقبل في أي زمن ، ولا أحد يعرف ما الذي سيحدث غداً ، وأفضل ما في جعبة علم الاجتماع لا يستطيع أن يضمن ذلك .

البناء الفكري العام لرجال الاجتماع في بلادنا يتميز بالتشتت والتشوه . يغيرون أفكارهم مع تغير سياسة الدولة ، ومع انتقالهم من مجتمع عربي إلى آخر يدفع أكثر . إنهم يعترفون بأنهم غير قادرين على تشخيص واقع مجتمعاتهم تشخيصاً دقيقاً . إنهم

مشغولون بانتماءاتهم الأيديولوجية ، يخشون على مستقبلهم المهني ، ومهاجمة بعضهم البعض ، ينفون عن بعضهم البعض ما يسمونه بالقيم العلمية والأمانة والدقة ، ويتهمون بعضهم بعضاً بالاستسهال والتمركز حول الذات ، وتجاهل أعمال الآخرين ، وإعادة إنتاج ما سبق إنتاجه ، والإخلال بما يسمونه بأسس البحث العلمي النظري والمنهجي والميداني واللغوي ، والتخلف عن متابعة الإنتاج العالمي . كل منهم يدعي أنه بداية العلم الحقيقي وحامل شعلته ، يتهمون بعضهم بالتبعية وهم من ناقليها .... إلخ .

الحقيقة الثالثة : هي أن النزعة العلمية في (علم الاجتماع) نزعة مزيفة ، وأن الشروط العلمية التي حددها العلماء في أي معرفة لكي تكون علماً لا تتوافر في (علم الاجتماع) :

إن هذا العلم مرتبط بأسماء أشخاص معينين ، هم الذين اخترعوا نظرياته ومدارسه ، يُرجع إليهم دائماً وليس إلى علم محدد . إنه ليس بعلم دولي ولا بالمعنى الدقيق لكلمة علم . نشأة علم الاجتماع ليست نشأة علمية ، وأصحابه لا يشعرون في قرارة أنفسهم بأنهم علماء . استخدام (علم) الاجتماع لمناهج العلوم الطبيعية وللإحصاء وللرياضيات لم يحقق له خصائص العلم . لم يتحقق حلمه في التوصل إلى القوانين التي تحكم حركة المجتمع . الأحكام التي توصل إليها احتمالية ترجيحية تعكس أهواء مطلقيها وميولهم ومصالحهم .

· الحقيقة الرابعة : هي أن علم الاجتماع (علم) عقائدي ليس بالمحايد ، وأنه استعماري بطبيعته ، وذو صلة بأعمال المخابرات ، هدفه الأول ضرب الدين والعقيدة بصفة عامة ، والإسلام وشريعته بصفة خاصة :

أقر (جاك . بيرك) بأن علم الاجتماع علم استعماري ، وأقر رجال الاجتماع في بلادنا بأن علم الاجتماع أعد بحثاً وتدريساً ليكون عقل رجال الاجتماع العرب تابعاً للعقل السوسيولوجي الغربي ، سواء في منهجية التفكير أو تصور مهام علم الاجتماع ، وأنه حينما رحل الاستعمار من بلادنا ترك وراءه من الترتيبات المؤسسية والفكرية ما يعيد سيطرته وهيمنته والتبعية له . وفي المغرب العربي كان علم الاجتماع في خدمة الاستعمار الفرنسي ، وارتبط ارتباطاً مباشراً بأجهزة المخابرات . تركزت أهدافه منذ نشأته في محاربة الإسلام وشريعته ، وتشجيع ملامح الحضارة المغربية ما قبل الإسلامية . ساهم علم الاجتماع في تحقيق الأهداف الفرنسية الرامية إلى تعميق الهوة بين العرب والبربر ،

والعمل على تطوير البربر في اتجاه الحضارة الغربية وليس الإسلام . عمل على إعادة تركيب وتنظيم حياة المغرب العربي في ضوء المرئيات الاستعمارية . اهتمت المؤسسات الأمريكية في بلادنا اهتماماً خاصاً بترجمة مراجع علم الاجتماع الغربي التي تحتوي أفكاراً مضادة للدين وللعقيدة . أشرفت مؤسسة فرانكلين على سبيل المثال على طبع كتاب (المجتمع) لمؤلفيه (ما كيفر وبيج) ، لاقى هذا الكتاب رواجاً كبيراً . نظر هذا الكتاب إلى تفسيرات الدين على أنها تفسيرات جامحة لابد أن ينقيها العلم . دعا إلى دين عالمي من صفاته أنه دين بلا جهاد ، ولا يقوم على مبدأ الإيمان أو الكفر . نظر المؤلفان إلى الدين على أنه يفرق الشعوب ويقطع أوصال الشعب الواحد ، ويعتبرانه عقيدة ضيقة الأفق غير متسامحة لا تستند إلى العقل . يريد المؤلفان ديناً بلا سلطة أخلاقية ، لا يحدد القواعد الخلقية للناس ، لا يمنع الاحتكار ولا الربا ، يسعيان إلى أخلاق تحررية تنبثق من ضمير الفرد . روج المؤلفان للمذهب الإنساني الذي يعني التخلي عن أحكام ما فوق الطبيعة المتعلقة بالخلق ، والجنة ، والنار .. ويجتمع الناس على قواعد الأخلاق الاجتماعية وليس على أساس الدين والمعتقدات . الإنسان في علم الاجتماع هو ناتج الواقع يحدد له مصيره وينشئه ويحركه كيف يشاء ، ولهذا فإن عليه أن يخضع لقوى المجتمع ومعاييره . والإنسان في علم الاجتماع أيضاً هو خالق الواقع كما أنه ناتج له في نفس ا لوقت . المجتمع يصنع الإنسان ، والإنسان بدوره يصنع المجتمع . دراسة المجتمع عند بعض العلماء تبدأ من الفرد وفي داخل الأفراد وليس في أي نطاق آخر يمكن العثور على النظم .

المعنى الحقيقي لعلمية علم الاجتماع هو عدم إقراره بوجود قوة أوجدت العالم وسيرته وتحركه وفق إرادتها . إنه لا يرتبط مطلقاً بما هو روحي وما هو ديني . الروحي والديني أحد موضوعات دراسته ، يتحكم هو فيها ولا تتحكم هي فيه ، إنه (علم) ولهذا لا يؤمن إلا بالملاحظة والتجربة العلمية .

مصادر علم الاجتماع الثلاثة هي نفس مصادر الحضارة الغربية : المنهل اليوناني الروماني ، والمنهل اليهودي المسيحي ، والبيئة الأوربية ذاتها .

علماء الاجتماع الغربيون كانوا يرون أن الغرب كان يعبر عن نفسه يوماً بالدين . أما اليوم فإن الدين عندهم (معتقدات عتيقة) ، ولهذا استعان الغرب بالعلوم الاجتماعية كبديل عن هذه المعتقدات العتيقة ، وتحول الدين عندهم إلى موضوع للبحث الاجتماعي والتاريخي ، وإلى تراث يمكن إخضاعه للدراسة . خاض علم الاجتماع معركته ضد

الدين ووصف علماؤه هذه المعركة بأنها بالغة القسوة والضراوة ، وتصوروا أن النصر الحاسم كان حليفهم .

البناء الحالي لعلم الاجتماع يرجع بصورة أو بأخرى إلى الأفكار التي صاغها رواد مبكرون مثل (باريتو) الإيطالي ، (ودوركايم) الفرنسي ، و (ماكس فيبر) الألماني . الأول (كاثوليكي) ، والثاني (يهودي) ، والثالث (بروتستانتي) .

كانت لكل واحد منهم الرغبة في أن يكون عالماً ، وكانت العلوم تمثل بالنسبة إليهم فكرة النموذج الذي يهيء التفكير المحدد أو التفكير الصحيح ، وهم كعلماء اجتماع كانوا يرون أن المجتمعات يمكن أن تحافظ على تماسكها من خلال معتقدات مشتركة ، إلا أنهم وجدوا أن هذه المعتقدات قد اهتزت نتيجة نمو التفكير العلمي خاصة في الوقت الذي ظهر فيه أن هناك تناقضاً متزايداً بين الدين والعلم لا يمكن حسمه . اعترف الثلاثة بوجود هذا التناقض .

انتمى (دوركايم) إلى التفكير العلماني ، ووجد أن التفكير الديني لم يعد قادراً على مواجهة ما أطلق عليه : الروح العلمية . كما رأى أن أزمة المجتمع الحديث تكمن في أنه لم يستطع استبدال الأخلاقيات القائمة على الدين بأخلاقيات قائمة على العلم ، وكان يرى أن علم الاجتماع يستطيع أن يعاون في إقامة هذه الأخلاقيات .

أما (باريتو) فقد كان يصر طوال حياته أن يكون عالماً ، وقاده هذا الإصرار إلى تكرار قوله بأن القضايا التي يمكن التوصل إليها عن طريق المنهج التجريبي هي وحدها العلمية ، وكل القضايا الأخرى وخاصة الأخلاقية والميتافيزيقية ليس لها أي قيمة علمية .

كان (ماكس فيبر) ينتمي إلى عائلة دينية ، لكنه كان غير مؤمن وإن أبدى احتراماً عميقاً للعقيدة الدينية . صنّف (فيبر) من قبل علماء الاجتماع كفيلسوف وجودي .

فرضت مشكلة العلاقة بين العلم والدين نفسها على الرواد الكبار الثلاثة ، قال (دوركايم) : (إن العلم يستطيع أن يفهم الدين وأن يفسر قيام معتقدات دينية جديدة) . (باريتو) أجاب على المشكلة بطريقة ساخرة فقال : (لا تحفل بالدين ؛ لأن الرواسب لا تتغير ، وسوف تنشأ معتقدات جديدة دائماً) .

أما (فيبر) فقد كان يرى أن التناقض قائم بين مجتمع يقوم على العقلانية وبين الحاجة إلى الاعتقاد والإيمان ، يقول فيبر : (إن الطبيعة كما يفسرها العلم وكما تعالجها التكنولوجيا ليس فيها متسع لسحر الدين وأساطيره القديمة . يجب أن ينسحب الإيمان

ليعيش في عزلة مع الضمير) .

وجه العلماء الثلاثة النظر إلى علم الاجتماع كمفهوم لعلم الفعل الجمعي ، ورأوا أن الإنسان كمخلوق اجتماعي وديني هو خالق القيم والنظم ، وأن الدين لا يمكن أن يكون أساس النظام الاجتماعي مرة أخرى .

هذا بالنسبة للرواد الكبار . أما العلماء المعاصرون فقد ساروا في نفس منهج هؤلاء الرواد . (تالكوت بارسونز) من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين الذين أحدثت نظرياتهم دوياً شديداً في أمريكا وأوربا على السواء . ولا يخلو كتاب في علم الاجتماع في بلادنا من الإشارة إليه والكتابة عنه . كان (بارسونز) يرفض الدين بعنف . ويقول (روبرتسون) في مقالته عن تالكوت بارسونز والدين Sociological Analy) (sis, 1982, p. 283 : (إن حديثنا عن الدين يعني العودة لموضوع رفض بارسونز الإيمان به بثبات ، وأنه بالرغم من عدم إيمانه بالدين فقد كتب فيه ما لم يكتب أي عالم اجتماعي آخر ، وساهمت دراساته عن الدين في توجيه الباحثين الآخرين بدرجة ساعدتهم على فهم الدين بالرغم من أنه لم يدرسه وصولاً إلى الحقيقة ، وإنما درسه من زاوية علاقته مع المظاهر الأخرى للحياة الإنسانية)

ويقر رجال الاجتماع في بلادنا بأن (ماركس) كان واحداً من المفكرين الكبار الذين ينسب (بارسونز) إليهم أطره النظرية .

اعترف العلماء الغربيون بأن إخضاع الدين للدراسة العلمية من شأنه أن يحطم الإيمان الديني ، ويعني نهاية الدين ؛ لأن الافتراض الأساسي الذي قامت عليه قضايا علم الاجتماع هو : العالم المحسوس ، والخبرة الحياتية ، والدراسات الإنسانية بكاملها ، تقوم على مبدأ أن حل مشكلات الإنسان تكمن في داخله وفي فهمه لنفسه قبل أن تكمن في خارجها ، ومن ثم حدث انفصال واضح بين الواقع والقيم حتى في البحوث الاجتماعية تحت دعاوى الموضوعية والدقة المنهجية .

قام رجال الاجتماع في بلادنا بنفس ما قام به علماء الغرب ، فطبقوا الفكر العلمي على قضايا الإنسان والمجتمع والدين ، ففهموا الإسلام في ضوء التراث الغربي ، فخرجوا لنا بصياغات غريبة عن الشكل الأول للدين ، وقالوا إن الدين يجب أن يبدأ بتجربة حسية ، وإنه يمكن رده إلى عنصر معروف حولنا ، وإن الناس هم الذين يضفون على الظواهر الطبيعية قداسة من عندهم حين يثير فيهم مشاعر غير عادية . قالوا لنا إن الدين

انبثاق من الواقع بأبعاده السياسية والاقتصادية والتاريخية . اعتبروا (الله) فكرة وحالة نفسية . أطلقوا نفس المصطلحات الغربية على كل ما يتعلق بالدين ، مثل : (المتعالي ، وما فوق الطبيعي ، والطقوس ... إلخ) . تحول الإسلام عندهم إلى دين يكرس الطاعة لتقاليد جامدة . والمؤمن عندهم مثقل بالتقاليد الدينية التي ترسخت في عصور التخلف . التفكير الغيبي عندهم تفكير سلفي رجعي مغرق في متاهات الماضي . أطلقوا على النبي ﷺ صفة (الكارزمية) ــ كما أسماها (ماكس فيبر) ــ ، بمعنى أنه يملك جملة من القدرات الخارقة للعادة ، وأن له موهبة السلطة والزعامة والقدرة على تحريك الأحداث والأفراد في الطريق الذي يريده ، وأن المسألة ليست مسألة وحي من الله بقدر ما هي صفات خاصة له . النبي عندهم ينشر دعوته نتيجة لإحساس أو هاجس عميق بمأساة الإنسان والمجتمع في عصره [1] .

العلوم الاجتماعية ليست علوماً محايدة ، إنها علوم عقائدية . لا يوجد هناك شيء اسمه علم محايد ، وإذا كان يصدق ذلك على العلم عامة فإنه يصدق على علم الاجتماع بدرجة أكبر . أقر بذلك (عزت حجازي) ، وأقر به (غالي شكري) ، ونقله (حيدر إبراهيم) عن (إدوارد سعيد) الذي سلم بأنه ما من أحد ابتكر أبدا طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة وعن حقيقة انشباكه ، واعياً أو لا واعياً ، في طبقة ومعتقدات ومنزلة اجتماعية .

النظريات الغربية ــ كما يقول (عادل حسين) ــ نظريات عنصرية تقوم على الإحساس بالتفوّق والهيمنة ، تبرز سيطرة الغرب الأقوى على النظام العالمي المستند إلى تقسيم دولي ينظر إلى التنظيمات الاجتماعية غير الغربية بأنها أدنى ، وغير قابلة للتجديد والتطور ، وأن على الغرب مهمة تاريخية هي العمل على تحديث العالم وتمدينه . الحضارة عندهم احتكار للبيض الذين هم أرقى الأجناس . الغرب هو الغاية الوحيدة للتقدم الإنساني عند (دوركايم) ، وتفوق الغرب مسلمة من مسلمات (ماكس فيبر) .

صورت لنا العلوم الاجتماعية على أنها علوم عالمية تقوم على الموضوعية ، وتعتمد على قاعدة قوية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية . وهذا تصور أو ادعاء غير صحيح ؛ لأنها تعتمد فقط على خبرة المجتمعات الغربية وحدها . قبلنا النظريات الغربية في بلادنا على أساس أنها علم ، تعتمد على المنهج العلمي الذي يقوم على الاستقراء

---

(١) (انظر تفاصيل ذلك في مقالات رجال الاجتماع في بلادنا في كتاب : الدين والمجتمع العربي الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ١٩٩٠) .

والملاحظة لا على الحدس والميتافيزيقا والقول المأثور . صورت لنا النظريات الغربية ـ كما يقول (جلال أمين) ـ على أساس أنها تتجاوز حدود الزمان والمكان وواقع الأمر ، إنها كانت تنقل لنا تحت ستار العلم قيم العالم الغربي وأفكاره ليس لصالح العلم وإنما لصالح دول الغرب . تخلينا عن ديننا وعن عقيدتنا وعن تصوراتنا عن الكون والإنسان والحياة واستبدلناها بقيم الغرب وأفكاره وتصوراته وأخلاقياته ، لنكتشف في النهاية أن ما يدعونه بالنظريات الغربية لا علاقة له بالعلم .

« الإنسان هو محور الكون » ، العمل يجب أن يكون منطلقاً من الإنسان وليس من الله ، « هذه هي النقطة المركزية في كل النظريات الغربية . وهذا في حد ذاته يتناقض جذريا مع المسلمة الأولى في حياتنا وهي أن الله هو محور الكون » ، نقطة الانطلاق تبدأ منه وتنتهي إليه .

الحقيقة الخامسة : أن رجال الاجتماع في بلادنا لا ينتجون علماً حقيقياً : وإنما يستوردون الأفكار ويستهلكونها دون تبصر كما يستهلكون قطع غيار السيارات وأجهزة التكييف . النظريات التي يدرّسونها في قاعات المحاضرات ذات أهمية فقط في البلاد التي نشأت فيها ، وليس لها أهمية في بلادنا ، نقلت إلينا دون إعمال الفكر في مدى انطباقها على أوضاعنا ، ولم تفرض عليها أي تحفظات عند تدريسها تعكس نظرة وأيديولوجية وفلسفة مجتمعاتها دون سواها .

هناك أربع مراحل كبرى للتطور العالمي الذي طرأ على علم الاجتماع لا شأن ولا دخل لنا بها .

المرحلة الأولى : بدأت منذ حوالي الربع الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا أهم من أسهموا فيها سان سيمون وكونت .

المرحلة الثانية : هي الماركسية التي تبلورت في حوالي منتصف القرن التاسع عشر وعبرت عن جهد معين للارتقاء بتراث المثالية الألمانية وإدماجه بنماذج أخرى من التراث كالاشتراكية الفرنسية وعلم الاقتصاد .

المرحلة الثالثة : تمثل علم الاجتماع الكلاسيكي الذي تطور قبل الحرب العالمية الأولى ، وهي مرحلة توفيق وإدماج بين الوضعية والماركسية .

المرحلة الرابعة : هي مرحلة الاتجاه الوظيفي البنائي الذي تبلور في الثلاثينيات في الولايات المتحدة عن طريق جماعة من الدارسين الشبان أمثال بارسونز وكنجزلي دافيز وغيرهما .

هذا التطور نحن لا شأن لنا به ورغم ذلك فإن مؤلفات رجال الاجتماع في بلادنا تنقل لنا فكر هذه المراحل وتترجمه لنا ، الرسائل الجامعية تعج به شكلاً ومضموناً ولغة وطريقة في التفكير . ولأن بلادنا يتمتع فيها الأجنبي بامتيازات لا حدود لها ، ترسخ في شعورنا احترام مبالغ فيه لكل منجزات الأجنبي ، فسهل عليه أن يبيع بضاعته الفكرية كما يبيع بضاعته المادية ، وصور لنا فكره على أنه نتاج إنساني عام أو ثمرة للتقدم المادي الذي لا ينتسب لحضارة دون أخرى أو ثقافة بعينها ، وسهل عليه إخفاء تحيزاته وميوله ونزعاته التي طبعت إنتاجه المادي والفكري . في هذا الجو قبلنا كل ما أنتجه هذا الفكر الغربي والهزيمة النفسية تملؤ حياتنا ــ على حد قول جلال أمين ــ .

سار رجال الاجتماع في بلادنا وراء التقسيم المعروف لنظريات علم الاجتماع : نظريات الصراع ، ونظريات التوازن ، وتباينت رؤى باحثينا بين هذين الاتجاهين من النظريات .

في القاهرة والرباط وتونس وبغداد ودمشق واليمن ودول الخليج نشاط ملحوظ ومسموع لرجال الاجتماع الذين يتأرجحون بين هذين الاتجاهين . ينقلون هذه الأفكار ويعرفون بأن دورهم هو دور النادل الذي يقدم الطعام دون أن تكون له أية مسؤولية في ظهوره . فهم لم يشاركوا في صياغة هذه النظريات التي تبنوها ويرددونها بشكل آلي . يبررون أخذهم لهذه النظريات بأن الحضارة الإنسانية لا تتوقف عن المسير ، ونحن نعطي لها ونأخذ منها ، ونسترد بعضاً من وديعتنا ، عندها وتحت هذا الستار شوهوا الحقائق والتاريخ ، فقالوا : إننا أخذنا من الإغريق فأبدعنا حضارة عربية إسلامية زاهرة ، وإنه بإمكاننا أن نرسم خطوات الحركة لمستقبلنا في أي اتجاه نشاء في ضوء ما نتعلمه منهم .

النتيجة المحزنة التي وصلنا إليها أن كل ما كتب عن مجتمعاتنا العربية والإسلامية انطلق من مفاهيم غربية ، وما كانت الماركسية والدوركايمية والفيبرية والوظيفية إلا نتاجاً لتاريخ المجتمعات الغربية ، وأصبح تمركزنا حول هذه المجتمعات واضحا وبينا . تحركت بحوثنا الاجتماعية في ضوء هذه النظريات ، وأضاع باحثونا أوقاتهم وجهودهم في بحوث منطلقها أجنبي ، فحصلوا الحاصل وانقطعت أنفاسهم لإثبات بدهيات نائية منذ عهد بعيد ، ونقلوا لمجتمعاتنا استنتاجات تحققت فعلاً في مجتمعات أخرى وفي ظروف متباينة عن ظروفنا .

أقر رجال الاجتماع في بلادنا بهذه الحقائق الخمس ، ولكنهم لازالوا يأملون في أن استخدام علم الاجتماع سوف يمكنهم من تحقيق أهداف وأنماط ثقافية معينة . لا زالوا

يأملون من علم الاجتماع أن يجيبهم عن كل ما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية ، والتنظيم ، والتشريع ، ومناهج التعليم ، وإعادة صياغة وبناء العلاقات ، والقيم ، والنظرة إلى الحياة ، .. ومواجهة كل المعوقات ، والرواسب ، والمشاكل ، وتشكيل وعي الناس ... إلى آخر هذه القائمة من الأماني التي لم ولن تتحقق أبداً .

العديد من رجال الاجتماع في بلادنا تعلموا في الولايات المتحدة ، وعادوا إلينا بهذه الأماني . ذهبوا إليها على أنها البلد المسؤول عن التقدم العلمي في كثير من ميادين العلوم الاجتماعية المطلوب تحقيقها في بلادنا . لننظر ما يقوله الأمريكيون أنفسهم .

يقر الأمريكيون إن الآلاف المؤلفة من البحوث الاجتماعية التي أجروها ونشروها لا قيمة لها من وجهة النظر العلمية ، وأنها لم تضف جديداً إلى رصيد المعرفة الإنسانية . إنهم ينفقون ملايين الدولارات على البحوث الاجتماعية ويشجعون الباحثين الاجتماعيين بالمنح الضخمة ، وينتهي كل ذلك إلى ركام من الحقائق الجزئية التي لا رابط بينها .

يعترف الأمريكيون بحرصهم على الوضعية المتعصبة ، وبأنهم يفصلون المفاهيم عن القيم الدائمة ، وأن الكثير من الذي يدرس في علم الاجتماع غير ذي فكر عميق . يقول القليل عن أي شيء يتعرض له ، وأنه أشبه بحوض فقاعات كبير مقبول ظاهرياً . لا يدخل أي من موضوعاته تحت إطار التحقيق العلمي المعتنى به . كتب المداخل في علم الاجتماع تجمع رطانات عديدة والقليل منها هو الذي يعطي تفسيرات منطقية جادة .

يقر العلماء الأمريكيون بأن علم الاجتماع الأمريكي يعاني من فقر في استخدام الحقائق والخبرات التاريخية ، والافتقار إلى الارتباط بالأحداث الكبرى المهمة ، وأنه يعبر عن خبرة المجتمعات الأوروبية أكثر مما يعبر عن خبرة المجتمع الأمريكي نفسه . يقوم علم الاجتماع الأمريكي على حسابات رياضية ، ويهمل التحليل ، ويجمع الحقائق طبقاً للمفهوم الشعبي والتفسيرات الشعبية . توسع الأمريكيون في إعداد علماء اجتماع ولم يصاحب ذلك ارتفاع في المستوى العلمي . هناك أكثر من عشرة آلاف عالم اجتماع أمريكي لكل منهم علم الاجتماع الخاص به .

هذه هي اعترافات علماء الاجتماع الأمريكيين ، فماذا يقول رجالنا الذين تخرجوا من تحت أيديهم ؟

الماركسية سقطت في مهدها ، لكن الماركسيين في بلادنا باقون . وأبلغ رد عليهم

هو سقوط أيديولوجيتهم جهاراً نهاراً ، ورغم ذلك لا زالت عندهم قناعة بها . يرفضون الدين والعقيدة . ينظرون إلى العقيدة على أنها جامدة سرمدية . المتدينون عندهم يخفون روحاً عدوانية ، ويستخدمون قوى اجتماعية وسياسية يحمون بها مصالحهم . يفرقون بين ما يسمونه بالثقافة العربية وبين الثقافة السائدة التي يقصدون بها الإسلام ، يؤمنون بالأولى ، أما الثانية فهي عندهم دخيلة ومفروضة ، اضطر مجتمعنا إلى قبولها بوعي وبلا وعي . وسَّعوا مفهوم التراث حتى لا يفهم منه مجرد الدين والعقيدة ، وليميزوا بين ما يسمونه بالأصيل والدخيل من التراث . رغم أن كل همهم هو كسر احتكار الفكر الغربي وعدم التقيد بمفاتيح التحليل الغربي ، فإنهم يعتبرون أن المعركة الحقيقية لهم هي مع الإسلاميين التي ستنتهي عندهم إما بانتصارهم أو بانتصار خصومهم .

الماركسية ـ كما يقول (جرامشي) ـ : نظرية فلسفية عن العالم ، تضم العناصر الأساسية الضرورية لإقامة تصور كلي وشامل عن العالم . وهي في نظره فلسفة شاملة ونظرية موجهة ، وقانون لكل ما يحتاجه المجتمع لكي يحقق تنظيمه المنشود ، ورسالتها المقدسة إقامة حضارة جديدة .

يفرق الماركسيون في بلادنا بين ا لماركسية وعلم الاجتماع الماركسي ، وإن كان بعضهم لا يعترف بالأخير . المهم هنا أن نبين الآتي :

إن أحدث ممثلي مدارس علم الاجتماع مثل (هايبرماس) (وفيلمر) قد تخلوا عن الماركسية . أما (كورش) الذي كان قد صاغ المبادئ الأساسية للعلاقة بين الماركسية والنظرية الاجتماعية المعاصرة في مقال شهير له في عام ١٩٣٧ فقد تخلى عن الماركسية في أواخر حياته ، وقال ما نصه : (لم يعد من المفيد الآن طرح قضية الصدق النظري لكتابات ماركس وأنجلز ، ذلك أن كل المحاولات التي سعت إلى إعادة صياغة النظرية الماركسية على نحو تتلاءم مع أهداف ثورة الطبقة العاملة قد باءت بالفشل) .

كما اعترف بعض الباحثين الماركسيين من رجال الاجتماع في بلادنا بالآتي :

(١) إن الفكر الماركسي قد عجز عن ملاحقة التغيرات المتلاحقة ، ومن ثم فقدت مفاهيمه وتصوراته قدرتها على تفسير المواقف المختلفة .

(٢) إن السبب في جمود الفكر الماركسي يعود إلى ضيق نطاقه وجمود مفاهيمه ومقولاته .

ومثال ذلك الآتي :

أولاً : إن علم الاجتماع الماركسي فشل في تفسير التغيرات التي طرأت على البناء

الاجتماعي في البلاد الرأسمالية ، حيث تطور النظام الرأسمالي في غير الاتجاه الذي تنبأ به ماركس .

ثانياً : إن علم الاجتماع الماركسي قد عجز عن فهم التغيرات التي حدثت في المجتمعات الاشتراكية ذاتها ، والتي يخضع الاقتصاد والصناعة فيهما لسيطرة الدولة ، فأدى هذا إلى الشك في الأهمية التي أعطاها ماركس للملكية الخاصة .

ثالثاً : عجز علم الاجتماع الماركسي عن فهم قضية استغلال الدول المتقدمة للدول المتخلفة ، فبالرغم من أن شعوب العالم الثالث تمثل بروليتاريا عالمية ، وأن الطبقة العاملة في الدول المتقدمة تشكل طليعة النضال عند ماركس ، فإن الأخيرة تشارك في عملية استغلال قرينتها في هذه الدول المتخلفة .

ورغم هذا الفشل على المستوى النظري والعملي محلياً ودولياً فما زالوا يأملون في انتصار شعوذتهم .


الفصل الثاني
اعترافات
علماء الاجتماع في بلادنا

الفصل الثاني

اعترافات علماء الاجتماع في بلادنا *

هذه اعترافات لرجال الاجتماع عن حقيقة وأوضاع علم الاجتماع في بلادنا ، كتبوها بأقلامهم ، وننقلها عنهم دون إضافة أو نقص .

يقول محمد عزت حجازي الخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة :

(١) ـ (إننا لا ننتج علماً حقيقياً ، وإنما نستورد ونستهلك بدون تبصر ، ونخلط في ذلك بين ما يمكن أن يفيد وما لا غناء فيه) (ص ١٥) .

(٢) ـ (يجب أن نسلم بحقيقة بسيطة ومهمة ، وهي أنه لا يوجد شيء اسمه علم محايد ، وإذا كان هذا يصدق على العلم بعامة ، فإنه يصدق على علم الاجتماع بدرجة أكبر) (ص ١٧) .

(٣) ـ (تحول معظم المشتغلين بعلم الاجتماع إلى مفكرين بأجر ، يبحثون ويدرسون ويكتبون في حدود ما يطلب منهم ، ويؤجرون عليه ، وتردى بعض منهم في الغفلة بدون قصد وتمادى آخرون في السير في طريق الانتهازيه والوصولية) . (ص ١٨) .

(٤) ـ عن كتابات أصحاب ما يسمى بعلم الاجتماع الإسلامي يقول عزت حجازي :

(ولكن معظم ما يكتب في هذا الاتجاه تغلب عليه الضحالة ، ويكشف عن شيء غير قليل من السطحية والغفلة ، ولا يخلو الأمر في بعض الأحيان من الانتهازية وتملق مشاعر الجماهير ، بل والمشاركة الواعية في تزييف الوعي) .

(٥) ـ (معظم ما عرض له المشتغلون بالعلم والدراسة والبحث موضوعات أو مشكلات يفتقر الكثير منها إلى عنصر المعاصرة ، أي أنه تقليدي تجاوزته حركة البحث

---

* راجع نحو علم اجتماع عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ .

والتفكير ، هذا من ناحية ، وهو من ناحية أخرى بعيد عما هو محوري في النظام الاجتماعي وحيوي لحياة البشر) . (ص ٢٣) .

(٦) ـ **بالنسبة لإشكالية المنهج في علم الاجتماع في الوطن العربي** ، تكمن الأزمة في تصورنا ـ لا في نقص علمية العلم ، وإنما في اختيار مداخل منهجية قاصرة ، واستعمال أساليب بحث وأدوات جمع معلومات معيبة بطريقة غير سليمة ، وارتكاب أخطاء كثيرة في ممارسة البحث ، والتفريط في ا لوظيفة التنظيرية للعلم ، هذا فضلاً عن شيء غير قليل ولاهين من سوء الفهم والخلط) . (ص ٢٥) .

(٧) ـ **عن أدوات البحث الاجتماعي المستخدمة في بلادنا يقول عزت حجازي** : (ومعروف أن تلك الأدوات تخضع للنسبية الحضارية ، أي ترتبط قيمتها وجدواها بالسياق الحضاري الذي تعد وتستعمل فيه أصلاً ، ومن هنا يكون استيرادها من سياق حضاري إلى آخر واستعمالها بدون تعديلات جوهرية أمراً غير مقبول . والقول الذي يتردد كثيراً عن « تطويع » أدوات جمع البيانات وتقنينها ليتوافر فيها الصدق والثبات المطلوب توافرهما في أية أداة مقبولة علمياً ، لا تجاوز حدود الكلام والنوايا إلا في حالات نادرة ، ويقتصر في الأغلب على بعض الإجراءات الشكلية التي لا تحقق شيئاً مهما. ولا يفطن غير القليلين منا إلى أن أدوات جمع المعلومات ليست محايدة على الإطلاق ، وإنما ينطوي إعدادها واستعمالها على أبعاد أيديولوجية مهمة ومؤثرة ... والخطير في الأمر هو أن معظم عمليات البحث والكتابة في علم الاجتماع عندنا تقوم على أساس تسليم غير صريح بأن كلاً من أطراف عملية جمع المعلومات « إنسان مجرد » بدون وعي ولا رغبات ولا إحباطات ولا تحيزات وما إليها مما يؤثر في عائد البحث). (ص ٢٧) .

(٨) ـ **عن نا تج الجهد في البحوث الاجتماعية يقول عزت حجازي** :
(... ولهذا تنتهي معظم الدراسات والبحوث الاجتماعية بعدد يكون هائلاً في بعض الحالات ـ من الجداول ـ تتوزع فيها المعلومات أو المادة الميدانية ، ويعلق عليها بوصف موجز يلخص ما يتضمنه كل جدول . وقد تضاف فقرات تشير إلى الاتجاهات العامة التي تنطوي عليها المادة الميدانية . ويأتي ناتج الجهد هزيلاً لا يضيف كثيراً ، وقد لا يضيف شيئاً إلى ما يعرفه الإنسان المثقف ، بل والعادي عن موضوع البحث) . (ص ٢٨) .

(٩) ـ يرد عزت حجازي على الادعاء بأن مشكلة علم الاجتماع في بلادنا ترجع إلى حداثته فيقول : (... ففي رأي من يذهبون هذا المذهب أنه لما كان علم الاجتماع حديث النشأة في بلادنا فإنه لا يستطيع أن يؤدي دوراً مهماً ، وتترتب على هذا نتيجة هي أن العلم سوف يستطيع بمرور الوقت أن يتغلب على المشكلات التي تعترض مسيرته ، ويكون أكثر كفاءة وفاعلية ، ولكن تطور علم الاجتماع في الوطن العربي على مدى أكثر من نصف قرن ، وشواهد أخرى ، لا يوحي بأن الوقت هو سر الأزمة) (ص ٣٢) .

(١٠) ـ عن رجال الاجتماع في بلادنا يقول عزت حجازي : (الكثيرون منهم يوجدون هنا ـ في بلادهم ـ بأجسامهم ، بينما يعيشون هناك ـ في الخارج ـ بأفكارهم وفهمهم وتطلعاتهم ونظرتهم إلى الحياة وغير ذلك . ولقد بلغ اعتماد بعض المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي على علم الاجتماع الأوربي الغربي المثالي ـ والأمريكي ـ بخاصة ـ سواء في مرحلة إعدادهم الأكاديمي ، أو في مرحلة ممارستهم لنشاطهم في التدريس والبحث والكتابة ، حد التوحد معه ، لا عن تقدير موضوعي لقيمته وإفادة واعية منه ، وإنما عن شعور بالنقص حياله) . (ص ٣٥) .

هذه هي أهم اعترافات عزت حجازي عن أوضاع علم الاجتماع ورجاله في بلادنا ، وعن البحوث الاجتماعية فيها أما عن حقيقة اتجاه عزت حجاري فهو ماركسي التفكير ، علماني النزعة ، يرى أن (العلمانية) هي أي قيمة يجب استيعابها من تراث الحضارة الأوربية ، معاد للدين ، يرفض أي هجوم على النظريات الغربية التي يرى أنها قدمت أعمق تحليلات عن تخلف الوطن العربي وتبعيته ، ويرى أيضاً أن معظم النظريات الغربية تحوي تجارب ودروساً بالغة الثراء والفائدة ، وأن تراث أوربا الغربية لا يحق أن يكون ملكاً للأوربيين وحدهم ، وأن العموميات التي تجمع بين المجتمعات البشرية الآن تسمح لنا باستخدام مقولات وأفكار وأدوات الغرب . (ص ٣٨ ، ٤١) .

لم يقر (حجازي) بأن النظريات الغربية التي قدمت في نظره أعمق التحليلات عن تخلف الوطن العربي لم تصمم في الأصل لتحليل المجتمع العربي ودراسته ، بقدر ما كانت قد وضعت لتفسير جمود المجتمع العربي والمجتمعات الشرقية عموماً ، مقابل دينامية المجتمع الغربي وفاعليته . نظر الغربيون إلى مظاهر حضارتنا على أنها بقايا أو فضلات باقية من الماضي ، وخاصة (القبيلة والدين) . ورغم هذا فإن حجازي قد استلهم مفاهيم وادعاءات هذه النظريات وقبلها رغم قصورها وأخطائها . (خلدون

النقيب ص ٢٢٠ ، ٢٢١) .

أما عن الاتجاه الماركسي لعزت حجازي فيتجلى بوضوح في قوله : (ومطلوب منا ، ثانياً ، أن نختار منطلقاً أيديولوجيا قادراً على أن يساعدنا في أداء عملنا بكفاءة . وفي تصورنا أن الاتجاه الصراعي والمادي التاريخي بعامة يلائمنا أكثر من غيره ، لا في صوره الكلاسيكية ، وإنما في صيغ أو تركيبات جديدة كفؤة) . (ص ٤٢) .

ثانياً : علي الكنز أستاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر .

(١) ـ عن تبعية علم الاجتماع في بلادنا لعلم الاجتماع الغربي والماركسي ، وعن ترديد النظريات الصادرة من الخارج في جامعاتنا بشكل آلي ، يقول الكنز : (إذا أردنا تقويم الممارسات السوسيولوجية الحالية في بلادنا ، أمكننا وصفها بتبعيتها الأساسية للسوسيولوجيا الغربية . يمكن أن نؤكد هذه الحقيقة دون خوف ، وقد انسحب هذا الحكم علينا سابقاً . تأخذ هذه التبعية أشكال التكرار والتقليد ، أكان هذا التقليد واعياً أم غير واع ، مما يؤدي إلى انعكاس ، أو بالأحرى انحراف قضايا وإشكاليات العالم الغربي داخل البنى الثقافية والاجتماعية لعالمنا .... وفيما يتبدى تأثير النظريات الانكلوساكسونية في المشرق ، نلاحظ أن السوسيولوجيا الفرنسية هي التي تسيطر على المغرب ، علماً بأن التقارب الجغرافي والثقافي للمغرب مع العالم الغربي يسهل له إقامة علاقات مباشرة وعميقة مع النظريات التي تتطور هناك وتزدهر ، ومن ثم في القاهرة كما في الرباط كما في الجزائر وتونس ، نظريات دخيلة من إنتاج غربي وغير معدة لتلائم البيئة الاجتماعية المحلية . وهكذا نرى نظريات الوظائفية والبنيوية ومختلف الماركسيات الصادرة عن باريس وموسكو وفرانكفورت ، والمنحى الثقافي وعلم الاجتماع البيولوجي وغيرها أيضاً من التيارات الفكرية التي ظهرت على الأرض الأوربية انطلاقاً من إشكاليات لها خصوصيتها . نرى هذه النظريات قد نقلت كما هي إلى الجامعات العربية لتردد فيها بشكل آلي . فيبدو كما لو أن الممارسات السوسيولوجية في بلادنا قد اقتصر دورها على أن تكون محطات وساطة للنظريات الغربية ، أي أن تقوم بالدور السلبي الذي يعود للمقلد ـ كما هو حال الأطفال مع الكبار ـ هذا الدور الذي تقلده بلادنا في مجالات أخرى كمجالات نقل التكنولوجيا مثلاً) . (ص ١٠٠) .

(٢) ـ يعترف الكنز بأن النظريات الغربية لم تعطنا الأدوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا ، وبأن البحوث الاجتماعية في بلادنا عقيمة يعاد تركيبها في إشكاليات

مصطنعة لا تلائم الواقع فيقول : (ويواجه علماء الاجتماع في بلادنا المسائل الصعبة ذاتها التي يواجهها الصناعيون في مجالهم ، التي تتعلق بالتنظيم الاجتماعي للمصنع المستورد ، كما تتعلق بتأمين صيانة الآلات ، التي ينشأ منها حالة من التبعية للأخصائيين الأجانب . لقد جلعتنا إيجابيتنا تجاه النظريات السوسيولوجية الغربية نتقن التعليم في هذا المجال ، إلا أنها لم تعطنا الأدوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا الذي يختلف في تكوينه ، ويزيد تعقيداً على واقع المجتمعات الغربية ؛ لذا تبقى الأبحاث المحلية ، باستثناء بعضها القليل ، عقيمة ، إذ تؤدي في أحسن الأحوال إلى تجميع طائفة من المعلومات التجريبية يعاد تركيبها في إشكاليات مصطنعة لا تلائم الواقع . لقد برهنت التجربة أنه من الصعب استعمال أدوات تحليل مستوردة من حضارة أخرى في بحوث محلية). (ص ١٠٠) .

(٣) ـ عن عدم ملاءمة النظريات الغربية لبيئتنا ، وعن خطأ رجال الاجتماع في بلادنا في نقلها إلينا دون النظر إلى خصوصية هذه النظريات يقول الكنز : (وبالفعل فإن علاقتنا بالنظريات الغربية ، كأية علاقة وضعية براغماتية (ذرائعية) لا يمكن أن تؤدي إلا إلىٰ النتائج التي توصلت إليها النظريات الغربية ، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا ، كونها جردت من إطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي .... فكل النظريات الغربية قد نتجت عن علاقتها بالعاملين التاليين : خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية ، من ناحية ، والحقل المعرفي الذي نمت بداخله وطورت قضاياها النظرية المحددة . يكمن خطأ علماء الاجتماع العرب ــ في نظرنا ــ في اعتقادهم أنه من الممكن استيراد نظريات الغرب بغض النظر عن ارتباطها بهذين العاملين . خطأ فادح يمكن اعتباره « التباساً تاريخياً » حقيقياً) . (ص ١٠٠ ـ ١٠١) .

(٣) ـ عن تطور تاريخ العلوم الاجتماعية المختلف عن تطورها في الغرب ، وعن تنظيم جامعاتنا على صورة النموذج الغربي ، وعن انتهاج رجال الاجتماع في بلادنا نهج « نقل المعرفة » التي تحصل عليها الغرب في قرنين من الزمان إلى جامعاتنا لردم الهوة بينهم وبين الغرب ، وعن تشدد رجال الاجتماع العرب في الارتباط بالنظريات المنقولة أكثر من أصحابها ، يقول الكنز : (عرف تاريخ العلوم الاجتماعية في البلدان العربية تطوراً مختلفاً كل الاختلاف . عملت هذه البلدان في حقبة تاريخية لاحقة ، وبعد أن حازت على استقلالها ، على تشييد جامعات حديثة نظمتها على « صورة النموذج الغربي » ، ووجد علماء الاجتماع العرب أنفسهم أمام تأخر كبير في التحصيل

العلمي ، فعمدوا كزملائهم في المجالات العلمية الأخرى ، إلى انتهاج طريق « نقل المعرفة » . هذه المعرفة التي حصلها الغرب طوال قرنين من البحوث ، وقد شملت هذه العملية كل البلدان العربية بأشكال وأوتار مختلفة ، إلا أنها كلها اتصفت بالميزات الثابتة التالية : إن هذا النقل الذي تم في مناخ من الفوضى لم « يتمشكل » ضمن تحديد بعيد النظر في تفسير مختلف النظريات ، وبناء المفاهيم في ضوء الواقع المحلي ... وإذ وجدوا أنفسهم أمام مفاهيم ونظريات ضعيفة التأثير لكونها مستوردة ومقطوعة عن جذورها الاجتماعية والتاريخية ، وعن مسار تكوينها الابستمولوجي والزمني ، لجأ هؤلاء المستوردون إلى تشويه الحقائق أحياناً لتطويعها وفق الأفكار المقتبسة ، مما أدى بهم إلى علاقة دوغماتية (قطعية) بموضوعهم . من هنا ، وتأكيداً لمقولة « ملكي أكثر من الملك » ، نجد ماركسيي القاهرة مثلاً أكثر قطعية من نظرائهم الباريسيين ، ونجد أتباع النظرية الوظائفية في الرباط أكثر تشدداً من صاحبها في نيويورك) . (ص ١٠٢) .

(٤) ـ يعترف الكنز بأن ما يدور من نقاشات في حقل علم الاجتماع في بلادنا هو نتاج للتجارب العملية التي جرب في الغرب ، فيقول : (تقدم معظم النقاشات التي تدور في الأجواء السوسيولوجية العربية مفاهيم ومواضيع نظرية ، غالباً ما تكون نتاجاً للتجارب العملية التي جرت في الغرب) . (ص ١٠٥) .

علي ا لكنز ماركسي التفكير ، يفهم الدين في ضوء نظرية الصراع الطبقي ، وهو معاد للدين ، ينظر إليه على أنه انعكاس لبؤس العالم وشقائه ، ويعتبر أن الفكر العقلاني هو تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس تطور العالم وازدهاره . من أشهر مقولاته المعادية للدين : (علينا ترك الاعتقاد بالدين ؛ لأنه لم يبرهن على أن الدين أصبح بمثابة رؤية للعالم أو كثافة . فهو وظيفة عكسية للتطور التاريخي والاجتماعي). (انظر : علي الكنز ، الإسلام والهوية ، الدين في المجتمع العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠) (ص ٩١ ـ ١٠٩) .

ثالثاً : سالم ساري ، مدرس علم الاجتماع بجامعة الإمارات العربية المتحدة :

(١) ـ عن سيطرة المفاهيم الغربية على فكر رجال الاجتماع في بلادنا ، وعن عدم نجاحهم في تطوير مفاهيم أصيلة لتحليل واقع مجتمعاتنا ، يقول سالم ساري : (يكتب رجال الاجتماع العرب ، والمفاهيم التحليلية الغربية تطغى على محيطهم الفكري ، فلم يطوروا إلا قليلاً من المفاهيم التحليلية الأصلية التي تساعد على فهم الواقع

الاجتماعي العربي وتتوجه إلى تغييره ، ولم يظهر لسنوات طويلة في التراث العربي لعلم الاجتماع فيما يتصل بالمشكلات الاجتماعية التقليدية على الأقل ، إلا تطابقاً مع المفاهيم النظرية الغربية بمسلماتها وافتراضاتها وارتباطاتها) . (ص ١٨٧) .

(٢) ــ عن معالجة رجال الاجتماع في بلادنا مشكلات مجتمعاتنا في ضوء المفاهيم الغربية التي تجمدت في بلادها ، يقول ساري : (وقد أخذ الاجتماعيون العرب مفهوم « المشكلات الاجتماعية » كما تجمد في المجتمعات الغربية الصناعية ... فلم تخرج إشكاليات البحوث العربية بذلك عن أنماط سلوكية وأفعال انحرافية وقيم باثولوجية ، أو ظواهر مشكلة قابلة للملاحظة والقياس كاختلالات فردية واختلافات ثقافية أو وصمات اجتماعية) . (ص ١٩٢) .

(٣) ــ عن عدم وضوح الرؤية في النظرية والمنهج عند رجال الاجتماع في بلادنا، يقول ساري : (إن الاجتماعيين العرب يعانون من عدم وضوح الرؤية في النظرية وفي البحث المنهجي ، فهم يميلون في معظم الأحيان إلى نقد كل ما يطرح في المجتمعات الغربية دون التوصل إلى نظرية للمجتمع العربي ، وإن إشكاليات بحوثهم تكمن في أنها لا تمت بصلة إلى الواقع المجتمعي العربي) . (ص ٣٨٣) .

(٤) ــ عن نقد رجال الاجتماع في بلادنا للنظريات الغربية مع استمرار الاعتماد عليها اعتماداً كلياً ، يقول ساري : (كثيراً ما يصب رجال الاجتماع العرب نقدهم على النظريات والمفاهيم التحليلية الغربية بدعوى أنها نائية وسحيقة، صنعت لعالم غير عالمهم، ولا تحمل إلا صلة قليلة فقط لواقعهم الاجتماعي المرير ، وفي حين لا يمكن الإنكار أن المجتمعات العربية ــ كغيرها من مجتمعات العالم الثالث ــ تخبر مشكلات ذات تعريفات ومصادر ومصائر مغايرة ، فإن رجال الاجتماع العرب لم يقدموا البديل الجدي ، نظريا ومنهجيا لدراسة حقائق مشكلاتهم العربية . ومن المفارقات العجيبة أن يستمر وعي رجال الاجتماع العرب بقصور هذه النظريات الغربية جنبا إلى جنب مع استمرار الاعتماد عليها ، بصورة كلية أحياناً في بحوثهم ودراساتهم العربية) . (ص ٤٥) .

(٥) ــ عن عدم اكتراث رجال الاجتماع في بلادنا بقيم وتقاليد مجتمعاتهم ، ونظرتهم لها على أنها عادات وتقاليد جامدة ، وتفسيرهم للمشكلات الاجتماعية في ضوء عقائدهم ومصالحهم الضيقة يقول ساري : (وستظل المشكلات الاجتماعية تعني بذلك أحكاماً قيمية وتقويمات فنية يطلقها معرفوها ودارسوها وخبراؤها على ما يعتري

النظام الاجتماعي والسياسي القائم ، لا تعكس إلا قيمهم وعقائدهم ومصالحهم الضيقة ما لم يتم الرجوع في تعريفها وتحديدها إلى أفراد المجتمع العاديين ، الذين لا تعرف أي مشكلات مجتمعية فعلية إلا بهم . وقد لا يعنى كثير من دارسي علم الاجتماع بالقيم المجتمعية الراسخة ، شيئاً أكثر من عادات وتقاليد ونظم جامدة تحجب عنهم رؤية التناقضات والمتغيرات والتحولات التي تقع داخل مجتمعاتهم) . (ص ١٤) .

رابعاً : محمد شقرون الأستاذ بكلية الآداب بالرباط بالمغرب .

يعد (محمد شقرون) مثالاً بارزاً لرجال الاجتماع الذين يهاجمون استخدام المفاهيم الغربية مع استمرارية الاعتماد عليها في نفس الوقت ، كما أشرنا إلى ذلك في البند الرابع عند سالم ساري ، ويتضح ذلك من الفقرة الآتية التي ناقض فيها شقرون نفسه بعد سطر واحد مما كتبه . يقول شقرون : (كما أنه لا يصلح كذلك قبول الألفاظ المرجعية للآخرين التي تؤدي بنا إلى ميدانهم الخاص لكي نخضع لمنطلقهم الخصوصي في معركة نكون الخاسرين فيها مسبقاً . يجدر بنا ــ حسب رأيي ــ أن نتكلم فيما يتعلق بالمجتمعات العربية عن « الأنوميا » عوض الأزمة) . (ص ٦٨) .

يهاجم محمد شقرون تمسك العرب بالحفاظ على أعراضهم وشرفهم واهتمامهم بتهذيب أخلاقهم بالتمسك بالسلوك القويم حسب التقاليد ، ويدعو إلى قطيعة الماضي بل فقدان الذاكرة فيما يتعلق به . يطالبنا بإعادة النظر فيما يسميه بالنظام القديم ، وفي كل التصانيف التي يقوم عليها . (ص ٧٠ ، ٧١) . وهو رجل ماركسي التفكير ، معاد للدين ينادي بالتصادم معه والسعي نحو تفكيكه وجعله موضوعاً للبحث العلمي والتاريخي . (انظر محمد شقرون ، الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠ ص ١٢٧ ــ ١٣٦).

خامساً : غالي شكري وهو رجل اجتماع مصري .

غالي شكري ماركسي التفكير أيضاً ، اعترف بأن رجال الاجتماع في بلادنا يستوردون العلم الاجتماعي كما يستوردون قطع غيارات السيارات ، كما يعترف بغياب الرؤية النقدية عندهم ، وباستخدامهم لأدوات المناهج الغربية التي لا تولد إلا نفس النتائج التي توصل إليها الغرب كذلك . أقر غالي شكري بعدم حيادية الفكر الاجتماعي وكشف عن عدة نقاط مهمة :

الأولى : أن رجال الاجتماع في بلادنا حاولوا فهم التيارات الإسلامية بمنهج غربي فسد

في بلاده أصلاً . وأن هناك العديد من الكتب التي كتبت باللغة الفرنسية عن الجماعات الإسلامية المعاصرة في مصر ، وأن هذه الكتب سوف تتحول بالضرورة إلى مصادر للباحثين العرب الشباب في بلادهم أو في الغرب .

الثانية : هي أن محاولة التوفيق بين الإسلام والغرب سوف تنتهي إلى أن يصبح الغرب هو المنهج ، والمجتمعات الإسلامية هي مادة التحليل .

الثالثة : إن التفاعل مع الغرب قد أثمر في نظره عن أينع الثمار التي يضرب لها مثالاً بكتاب طه حسين في الشعر الجاهلي . فكشف بذلك عن أن العداء للإسلام والسعي نحو فهمه على الطريقة الغربية هو أحد أسباب تمسك رجال الاجتماع بالمنهج الغربي .

الرابعة : أن الخبراء الاجتماعيين العرب يشغلون مناصب مرموقة في الهيئات العربية والدولية ، ويتقاضون رواتب كبيرة من أجل خدمة أهداف هذه الهيئات ذات الطابع الأيديولوجي . (ص ٨٣ ــ ٩٧) .

سادساً : حيدر إبراهيم ، المحاضر السابق في قسم الاجتماع بجامعة الإمارات العربية المتحدة .

أكد حيدر إبراهيم ما أشرنا إليه سابقاً على النحو التالي :

(١) ــ عدم حيادية علم الاجتماع ، وأن العلوم الاجتماعية علوم عقائدية ، وأن الباحث فيها لا ينفصل عن ظروف حياته ومعتقداته وطبقته وعضويته في المجتمع .

(٢) ــ أن أصحاب ما يسمى بعلم الاجتماع الإسلامي ــ باستثناء من لهم قناعات إسلامية واتساق فكري ــ يجمعون ما لا يأتلف ، شديدو العمومية ، يضعون المشروع القديم في أكواب جديدة لا يغيرون المضمون ، يستخدمون المفاهيم الغربية نفسها بوضع ملصقات جديدة عليها ، أو إضافة كلمة إسلامي أو مسلم لهذه المفاهيم ، يتحولون في فترة قصيرة من اتجاهات ومدارس متناقضة تماماً مع هذا الاتجاه الجديد الذي تبنوه ، تعج مؤلفاتهم بالأخطاء والمغالطات المنهجية التي تتعارض مع منحاهم الجديد .

يدافع حيدر إبراهيم عن اتجاهه الماركسي ويشير إلى بدايات محاولات كسر احتكار علم الاجتماع الغربي للمنطقة العربية . هذه المحاولات التي بدأت بترجمة سمير

نعيم وفرج أحمد فرج لكتاب أوسيبوف عام ١٩٧٠، وتأييد عاطف غيث لهذه المحاولة بكتابته مقدمة الكتاب التي يرى فيها أن المادية التاريخية هي المنهج الأكثر ملاءمة لفهم واقعنا الاجتماعي . يشير حيدر إبراهيم أيضاً إلى ترجمة كتاب نقد علم الاجتماع البورجوازي المعاصر ، ثم لكتاب عبد الباسط عبد المعطي (مطالعات نقدية في الاتجاه السوفياتي في علم الاجتماع عام ١٩٧٧) . (ص ١٠٧ ـ ١٣٧) .

يفهم حيدر إبراهيم الإسلام في ضوء المفاهيم الماركسية ، وآراء موللر وسبنسر وكونت ودوركايم وغيرتز وفيرث وورسلي ودومونت وطومسون وثر بورن وستارك وجلوك وسبيرو فوشتوانغ ودكسون والتوسير وماكس فيبر ونيدهام . لكن المهم هنا هو أن حيدر إبراهيم من دعاة ما يسمى بلاهوت التحرر وتناقض الثورة مع الدين . (ص ١٣٧ . انظر كذلك الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية ، الدين في المجتمع العربي ص ٣٣ ـ ٦٢) .

سابعاً : أحمد مجدي حجازي . أستاذ الاجتماع بجامعة القاهرة .

من دعاة المادية التاريخية ومنهجها الجدلي ، ينظر إلى الدين على أنه خرافة وتزييف ، ويدعو إلى ما يسميه بالرؤية التقدمية التي تحرر التراث وتغربله مما يسميه بالقداسة والتوثن (ص ١٣٩ ـ ١٦١) .

ثامناً : محمود الذواري . أستاذ الاجتماع بجامعة الملك سعود .

أقر الذواري بطغيان المدارس السوسيولوجية الغربية على التكوين المعرفي لعلماء العرب المحدثين ، لكن الذي أضافه الذواري هو إشارته إلى احتقار رجال الاجتماع في بلادنا لتراثهم العربي واعتقادهم بعدم تمشيه مع الحياة العصرية ، يقول الذواري :

(لكن أزمة المثقفين العرب لا تنتهي عند فقر أو عدم وجود أساس لقاعدة تفكير اجتماعي ، وإنما تتعداه إلى تركيبتهم النفسية (الشخصية) . فمنهم من يميل إلى تحقير التراث العربي على العموم ؛ لأنه في نظرهم بعيد عن أن يتماشى أو يتلاءم مع قضايا الحياة العصرية) (ص ١٧٤) .

تاسعاً : عبد الباسط عبد المعطي . أبرز أعضاء حزب التجمع الشيوعي المصري ، رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، وأستاذ الاجتماع بكلية البنات جامعة عين شمس .

اعترف عبد الباسط عبد المعطي بالآتي :

(١) ـ فقدان الثقة والفجوة بين متخذي القرار والمتخصصين في علم الاجتماع . وأنه قلما يستدعي المتخصصون في علم الاجتماع للمشاركة في تحليل القضايا التي تواجهها المجتمعات أو حتى في حدود البحوث التي تجريها مؤسسات علمية رسمية ، وأن الإفادة منهم تكون في أضيق نطاق (ص ٢٠١) .

(٢) ـ أن رجال الاجتماع في بلادنا يدرسون القضايا والمشكلات بعد حدوثها وتضخم حجمها ، وأن معظم القضايا التي درست جزئية ومرتبطة بمشكلات اجتماعية غير سوية (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣) .

(٣) ـ أن النقل الذي يقوم به رجال الاجتماع في بلادنا للفكر الغربي أو الشرقي ليس نقلاً أميناً ولا دقيقاً ، وأن النقد الذي ينقلونه ضد هذا الفكر نقل حرفي ، مما يخفي الضعف المعرفي والفكري للمشتغلين بعلم الاجتماع في بلادنا .

(٤) ـ أن شروط الإبداع عند رجال الاجتماع في بلادنا غير متوافرة . (ص ٢٠٦).

(٥) ـ سيطرة المكتبة الغربية على علم الاجتماع في بلادنا وخاصة الفرنسية والأمريكية والإنجليزية . يقول عبد المعطي : (فأكثر من ٩٠ ٪ من الترجمات هي عن هذا المصدر) .

(٦) أن المؤسسات الأمريكية تقوم بتدعيم وجود الفكر الغربي ، ومنها ومؤسسة فرانكلين بصفة خاصة (ص ٣٦٥) .

(٧) أن هناك بحوثاً مشتركة بين جامعاتنا وهيئات أجنبية تتم لصالح الأمريكيين واليهود ، ويشارك فيها رجال الاجتماع في بلادنا (ص ٣٦٧) .

يدافع عبد المعطي عن تبعيته الشخصية للفكر الماركسي وللنظام الاشتراكي العالمي ، بقناعته الأيديولوجية بهذا الفكر ، وبأن أساليب النظام الاشتراكي لا تطلب تابعين ، وأن هذا النظام لم يسع إلى فرض التبعية على المشتغلين بالعلم (ص ٣٦٥) .

يحدد عبد المعطي أوجه الشبه بين أصحاب الفكر الماركسي وبين ما يسميه بالتراثيين الجدد ، ويرى أن هناك أرضية مشتركة بينهما ، وأن الصراع لن يكون إلا بينهما ، وأن هذا الصراع سيفضي إلى : (إما سطوة أحدهما وغلبته مع بقاء الآخر . وإما الوصول إلى تيار نوعي جديد يخرج من صراعهما) (ص ٣٧٨) .

عاشراً : المختار الهراس ، أستاذ الاجتماع بكلية الآداب بالرباط :

يرى الهراس أن الطروحات الماركسية تتضمن مع الإمكانات النظرية والمنهجية البديل الأكثر ملاءمة وقدرة على الاستجابة لواقع مجتمعاتنا (ص ٢٨٥) .

حادي عشر : عبد الصمد الديالمي ، أستاذ الاجتماع بفاس بالمغرب :

اعترف الديالمي بما يلي :

(١) أن رجوع رجال الاجتماع في بلادنا إلى ابن خلدون ما كان إلا مجرد عصا سحرية تغطي ـ عن طريق الوهم ـ غياب العرب عن ساحة علم الاجتماع. (ص ٢٨٧) .

(٢) أن علم الاجتماع في المغرب كان في خدمة الاستعمار الفرنسي ومخابراته ، وأنه كان يسعى إلى إعادة تركيب حياة المجتمع المغربي وتنظيمه ، وتعميق الصراعات العرقية بين العرب والبربر ، والعمل على استمرار الرواسب الما قبل الإسلامية فيها على صعيد المعتقدات والمؤسسات والممارسات ، وتصوير الإسلام للبربر بأنه قوة استعمارية تسلطت عليهم لتسلب منهم ممتلكاتهم وهويتهم على وجه الخصوص، مما يسهل الطريق لتنصيرهم بالتأكيد على تجنب أسلمتهم وتعريبهم ، ثم العمل على تطويرهم نحو الثقافة الأوربية .

(٣) ساعد علم الاجتماع على تكوين طبقة متوسطة بفضل التعليم ، تتوجه إلى الوظائف العصرية ، وتدافع عن قيم الحداثة في شكلها الغربي ، وخاصة في مجال اللباس والسكنى وتحرير المرأة .

والديالمي من أتباع المادية التاريخية ونظرية الصراع الطبقي ، ويرى أن ولادة علم اجتماع مغربي مشروط بإنتاج نظرية حول الأشكال المغربية الخصوصية للصراع الطبقي. (ص ٢٨٧ ـ ٣٠٧) .

ثاني عشر : الطاهر لبيب أستاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية :

أقر الطاهر لبيب بما يلي :-

(١) أن تاريخ علم الاجتماع في تونس يبدأ بأرسطو، ثم يمر بابن خلدون ومونتسكيو وسان سيمون وروسو وماركس وبرودون ودوركايم ومارسال موسى وماكس فيبر، قبل الوصول إلى أهم مدارس علم الاجتماع المعاصر في أهم البلدان .

(٢) أن المغرب العربي موضوع مبجل لدى بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ، الذين واكبوا نشأة قسم علم الاجتماع في تونس .

(٣) أن المؤلفات في علم الاجتماع في تونس تغلب عليها الثقافة الأوربية ـ مع الهيمنة الفرنسية ـ وأن اللغة الفرنسية هي لغة أغلب المراجع .

(٤) أن سمير أمين هو المرجع الأول في تدريس علم الاجتماع في تونس ، وأن ماركس هو الإله الخفي الذي يتغير الموقف منه دون أن يهمله أو ينفصل عنه .

(٥) أن الواقع المغربي يفهم دائماً عبر قراءات ماركسية . (ص ٣٠٩ ـ ٣٢٩) .

ثالث عشر : فوزي العربي .

يعترف فوزي العربي بانعكاس تبعية رجال الاجتماع في بلادنا للفكر الغربي والماركسي على الطلاب ، فيقول :

(الوضع الراهن لعلم الاجتماع في البلاد العربية وضع مؤسف إلى حد كبير ، نظراً للتحديات التي يواجهها ، ونظراً لأن كثيراً من الأستاتذة متأثرون غالباً بالنظريات الغربية والمستوردة والدخيلة على المجتمع العربي ، فنجد أن بعضهم يناصر في محاضراته ومؤلفاته المدارس الغربية في علم الاجتماع ويؤيدها ، ويتعصب لها أحياناً ، ويتأثرون في ذلك بما كتبه علماء الغرب في علم الاجتماع . ونرى البعض الآخر يتمسك دائماً بعلم الاجتماع الماركسي ، ويؤيدون قضاياهم بأفكار راديكالية لا تمت إلى مجتمعنا العربي الذي نعيش فيه بصلة ، والنتيجة عكسية سواء من ناحية المساقات ، أو من ناحية المناهج ، أو الموضوعات المطروحة في أقسام الاجتماع في الجامعات العربية تنعكس على الطلاب بصفة خاصة ، إذ نجد أن الطالب المتخصص يتعرض لآراء المفكرين الغربيين أو الماركسيين ، أكثر من تعرضه للفكر الاجتماعي عند العرب ،وبعارة أخرى فإن علماء الاجتماع العرب يعانون من التبعية الفكرية ، ومتأثرون بالنظريات المستوردة التي عاصروها في مرحلة التكوين ، ومازالوا يكرسون أنفسهم لها) (ص ٣٨٢) .

رابع عشر : عبد الوهاب بوحدية .

يتحدث بوحدية في نفس القضية التي تحدث عنها فوزي العربي فيقول :

(لقد تأثرنا نحن من الغرب « بالموضات » الباريسية ، حيث يرتدون الفستان الطويل فنطول ، ثم يقصرون فنتبعهم بذلك ، ينادون بالنمط الآسيوي للإنتاج ، فننساق

خمس سنوات نبحث في النمط الآسيوي للإنتاج ، ويقولون « التبعية » فندخل في مناقشة قضية التبعية . ثم يقولون لا تبعية ولكن هناك محاور ومراكز وهوامش فندخل في هذه المجادلات) (ص ٣٨٤) .

* * *

هذه هي حقيقة علم الاجتماع في بلادنا ، أوردناها بأقلام أكثر من أربعة عشر رجلاً منهم . إنهم يعترفون بتبعية علم الاجتماع في جامعاتنا للفكر الغربي والماركسي، وبأن رجاله أكثر تشدداً في تبعيتهم لهذا الفكر من أصحابه أنفسهم . يعترفون بأن علم الاجتماع ليس محايداً، وبأنهم لا ينتجون علماً حقيقياً، وإنما يستوردون ويستهلكون بدون تبصر . يعترفون بأن مناهجهم قاصرة ، وأساليب وأدوات بحثهم معيبة ومستوردة لا تلائم واقعنا . ناتج بحوثهم هزيل ، لا يضيف معرفة إلى المعرفة القائمة عند المثقف أو الرجل العادي . يعيشون في بلادنا بأجسامهم، أما عقولهم وفكرهم ففي بلاد بعيدة. معظمهم ماركسيون عقلانيون علمانيون، يتبنون المادية التاريخية والصراع الطبقي. يهاجمون وينتقدون الفكر الغربي ، ويعتمدون عليه في نفس الوقت ، ويرون أنه قدم أعمق التحليلات عن تخلف مجتمعاتنا وأصدقها ، وأن النظريات الغربية تحوي دروساً بالغة الثراء والفائدة . يسلمون بأن هذه النظريات لم تعطنا الأدوات اللازمة لمعالجة واقعنا، وأنها تردد في جامعاتنا بشكل آلي، وأن جامعاتنا نظمت على النموذج الغربي، وانتهجت طريق « نقل المعرفة » التي تحصل عليها الغرب في قرنين من الزمان . يعالجون مشكلاتنا الاجتماعية في ضوء المفاهيم الغربية التي تجمدت في بلادها . ليس عندهم وضوح في الرؤية ولا في البحث المنهجي، يحتقرون تراث أمتهم وينظرون إلى عاداتها وتقاليدها على أنها جامدة . لا تثق الدولة فيهم ولا يستعان بهم في اتخاذ القرارات المتعلقة بالقضايا المجتمعية . يتعاونون مع المؤسسات الأجنبية في تقديم ما تحتاجه من معلومات عن بلادهم . هذا هو حال علم الاجتماع ورجاله في بلادنا .



الفصل الثالث

علم الاجتماع

صياغة دينية لمعتوه فرنسي

الفصل الثالث

علم الاجتماع : صياغة دينية لمعتوه فرنسى

أول ما يجب الإقرار به هو أن علم الاجتماع بالمعنى الأكاديمي الحديث الذي يدرس في جامعاتنا ــ بما فيها الجامعات الإسلامية ــ هو أوربي النشأة ، تأسس على يد معتوه فرنسي اسمه « أوجست كونت » ، لا ارتباط له بالإسلام ولا بابن خلدون . وما يجب الإقرار به ــ ثانياً ــ هو أن أفكار علماء اجتماع الغرب التي تدرس في جامعاتنا ــ بما فيها الجامعات الإسلامية ــ لا تنفصل مطلقاً عن التيارات الفكرية والأخلاقية السائدة في بلاد الغرب . وثالث ما يجب الإقرار به هو أن الأنشطة الفكرية والنظريات الكبرى لعلماء الاجتماع تمت في أثناء أزمات سياسية واقتصادية كانت المجتمعات الغربية تمر بها ، وكان على علماء الاجتماع أن يقدموا لمجتمعاتهم صياغة نظرية تمكنهم من تخطي هذه الأزمات .

ويعني هذا جميعه أننا لا شأن لنا في بلادنا بأفكار هذا المعتوه ، ولا بالتيارات السائدة في العالم الغربي ، ولا بأزماته التي مر بها ، لكن رجال الاجتماع في بلادنا كانوا أكثر عتاهة من « كونت » ، فقبلوا المقولات التي نشأت وتطورت في هذه المجتمعات ومع لزماتها ، برغم أنها تقوم على مسلّمات تشكلت في ظروف تختلف تماماً عن ظروفنا ، ولم يكن هناك من مبرر لقبول هذه المقولات واعتبارها مسلمات .

نشأ علم الاجتماع في مناخ وظروف لا شأن ولا دخل لنا بها . دين وكنيسة تدعو إلى الرهبانية وتمحق الطاقات التي تؤدي إلى المحافظة على النوع . حياة رجال الكنيسة مليئة بالفواحش والمنكرات ، استحوذ عليهم الجشع وحب المال . انحطت أخلاقهم وأخلاق باباواتهم . يبيعون المناصب والوظائف كالسلع ، يؤجرون الجنة ويصدرون صكوك غفران في الوقت الذي كانوا يأمرون الناس فيه بالحرمان باسم الدين . كنيسة أدخلت الكثير من الخرافات على الدين ، من لم يؤمن بها يطرد من رحمة الرب . منعت الناس من البحث في فهم الكتاب المقدس وتفسيره . ادعت آراء ونظريات جغرافية وتاريخية وطبيعية مليئة بالخرافات والأخطاء عن الكون والإنسان والحياة ، جعلتها

مقدسة لا تناقش ولا تصحح ولاتجرب ، يكفر من لا يؤمن بها . وحينما انفجرت العقلية الأوربية ، وحطم العلماء قيود الكنيسة وأثبتوا خطأ هذه النظريات ، ثارت الكنيسة عليهم وعاملتهم كملحدين وكزنادقة ، وأنشأت لهم محاكم تفتيش عاقبت ثلاثمائة ألف منهم ، وأحرقت اثنين وثلاثين ألفاً أحياء ، قتلت « برونو » وأحرقت « جاليليو » وغيرهما من الناس والعلماء [١] .

كان منطقياً إذن أن يثور الناس على الدين والكنيسة ، وأن يفصلوا بين الدين والحياة ، وبين الدين والعلم ، وبين الدين والعقل ، وكان منطقياً أيضاً أن تصبح العقلانية والعلمانية هي دينهم الجديد ، وأن يقيموا الحياة والعلم على أساسهما . ولكن مالنا نحن ومال هذا كله . الدين والعلم في الإسلام متساندان ، والدين والعقل في الإسلام متساندان ، والدين والحياة في الإسلام لا ينفصلان ، لكن الببغاوات في بلادنا راحوا يقلدون الغرب في كل شيء ، ويدخلون جحر كل ضب يدخله ، ففصلوا بين الدين والحياة ، والدين والعلم ، والدين والعقل . وتكشف لنا الفقرة التالية لرجال الاجتماع في بلادنا قمة هذا العته الذي وصلوا إليه في تقليد الغرب .

يقول عزت حجازي :

« فربط سيادة الدنيوية (العلمانية) بسيادة مبادئ المنفعة واللذة ربط ظالم . لقد خلصت الدنيوية الإنسان الأوربي من جبروت كنيسة لا تعرف الرحمة . كانت أداة إقطاع في سحق جموع الشعب ، واضطهاد المعارضة ، لهيمنتها بغلظة ووحشية . فالدنيوية في تقديرنا علامة من علامات تقدم الإنسان الحقيقي ، وإن كان في تراث الحضارة الأوربية الغربية ما يساعدنا على الخلاص من التخلف والتبعية وتحقيق نهضة ، فإنه يرتبط بهذه القيمة » [٢] .

نشأ علم الاجتماع نتيجة لتغيرات ثوريه دراميه عنيفة في ا لبيئة الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الأوربي في القرنين السادس عشر والسابع عشر . ويعكس مصطلح (الثورة) هنا هذه الطبيعة الدرامية للتغيرات التي حدثت في أوربا ، ويعني أيضاً الطبيعة العنيفة والحاسمة لهذه التغيرات . وبالرغم من أن هذه التغيرات قد استغرقت عشرات السنين لكي تصبح واقعاً فعلياً ، فإنها لم تكن تحولات مفاجئة بقدر ما كانت عمليات تطورية غيّرت طبيعة العالم الاجتماعي الأوربي بشدة .

ثلاث ثورات كبرى نشأ في ظلها علم الاجتماع ،. ثورة (اقتصادية) قضت على

بقايا نظام اقتصادي قديم ، وظهرت فيها الصناعات ذات الحجم الكبير ، لكن أهم آثار هذه الثورة سقوط سلطة الدين واهتزاز بناء الأسرة . وثورة (فكرية) أطلق على أصحابها (فلاسفة التنوير) ، وهم رجال قدسوا العقل ، وسحقوا الدين والأسرة ، لأنهما غير منطقيين في نظرهم ولا يتسقان مع العقل . لم ير هؤلاء الرجال أن فهم الإنسان والمجتمع ممكن بالرجوع إلى الدين ، وإنما بالرجوع إلى نموذج « نيوتن » . أدخلوا الإنسان والمجتمع تدريجياً في حقل العلم ،وكان ذلك نقطة البدء في الانقطاع عن الدين الذي كان يسيطر عليهما . كان جهد هؤلاء الرجال منصباً على مهاجمة الدين وتحرير الفكر من التأملات الدينية ، وإخضاع هذه التأملات لميدان العقل .

تبنى رجال الاجتماع والمثقفون من العلمانيين وغيرهم في بلادنا أفكار التنوير هذه ، وانخدع السذج منا بالمعنى الظاهر والبراق لكلمة التنوير .

أما الثورة الثالثة فهي (الثورة السياسية) ، ويقصد بها هنا الثورة الفرنسية التي لاتزال إلى اليوم تلقى احتراماً وتبجيلاً واحتفالاً في عالمنا الإسلامي ، فقد أثرت تأثيراً بالغاً على كافة علماء الاجتماع . استمدت هذه الثورة فكرها من فلسفة التنوير ، فزلزلت كيان الأسرة ، وضربت سلطة الأب على أولاده بعد البلوغ ، وحاربت الرابطة الأبدية للزواج ، وعادت تماسك الأسرة كما عادت الدين أيضاً ، ونادت بإلغائه أو إعادة تنظيمه ، وجعلته خاضعاً لسلطة الدولة لا مهيمناً عليها .

ونحن في بلادنا لا شأن لنا بهذه الثورات . وقد أقر علماء الغرب أنفسهم بأن الثورة الفرنسية تنتمي إلى تاريخ خاص بها وكانت مسبوقة بإنتاج فلسفي خاص بها ، ومرتكزة إلى بناء اجتماعي ليس له أي وجود في العالم الإسلامي . وأقر « برنارد لويس » ـ أشد المستشرقين دهاء في إخفاء حقده على الإسلام ـ بأنه لا يمكن العثور في اللغة العربية على لفظ مرادف لكلمة ثورة « Revolution » (٣) .

نشأ علم الاجتماع بعد أن تم التأليف بين تيارين كانا يسودان في أوربا ، هما التيار العقلاني والتيار التجريبي ، وهما تياران يخلعان ثقتهما العظيمة على العقل والملاحظة كوسيلتين لحل مشاكل الإنسان والمجتمع ، ويريان أن المجتمع يخضع لسنن طبيعية وليس لسنن إلهية ، وأنه يمكن حل مشكلات المجتمع بالكشف عن هذه القوانين لا بالرجوع إلى الله خالق هذه القوانين .

كل فكرة من أفكار علم الاجتماع تسود في عالمنا اليوم يمكن ردها إلى ثلاثة

اتجاهات رئيسة تضرب بجذورها في علم الاجتماع ؛ الاتجاه الأول هو الاتجاه (الراديكالي) المتأثر بفلسفة التنوير . لم يكن هذا الاتجاه مقبولاً في البداية ، لكنه فرض نفسه اليوم . ينادي أصحاب هذا الاتجاه بتغيير النظام القائم بالثورة عليه . والاتجاه الثاني هو الاتجاه (الليبرالي) ، وهو اتجاه يقبل النظام القائم ولا يرى في الثورة مصدراً للحرية . هذان الاتجاهان علمانيان إلحاديان ، يقول أولهما إن إعادة بناء أوربا والإنسانية لا يجب أن يقوم على الدين ، وينادي الثاني بتحرير الفكر من الدين ،ويرى أن التقدم لن يتحقق إلا إذا تحرر عقل ا لإنسان وروحه من الروابط الدينية . أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه (المحافظ) ، يقف على رأسه « أوجست كونت » الذي أصيب بأمراض عضوية واختلالات عقلية ، وكان متزوجاً من بغي يتستر عليها ويحميها من الشر ، ثم أحب امرأة سجين فرنسي هام بها عشقاً ، وخرج على العالم بدين جديد ، ونصب من نفسه (بابا) هذا الدين .

كان أول اسم قرع رؤوسنا بشدة ونحن طلاب في أيامنا الأولى من علم الاجتماع ، هو اسم هذا المعتوه الفرنسي . وكان أول ما تعلمناه منه هو قانون المراحل الثلاث ، هذا القانون الذي أطاح بعقل نجيب محفوظ فخرج علينا برواياته التي تهاجم الله والدين والأنبياء والرسل وعلماء الدين وشيوخه بصورة رمزية يصعب على غير المدقق إدراكها .

الذي كان يريد أن يقوله لنا « كونت » من هذا القانون ، هو أن عهد تفسير ما يجري في هذا الكون بالرجوع إلى الله وإلى الدين قد ولى ومضى ، إنه عهد يمثل الإنسانية في طفولتها . إن هذه الإنسانية تقدمت الآن وتخلت عن مثل هذه التفسيرات، ولم تعد تؤمن إلا بالعلم .

كان من أخطر الدروس التي تلقيناها في صبانا (انفصال الدين عن العلم وتعارضهما) . علمونا أن من الرجعية والتخلف أن نفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية تفسيراً دينياً ، فلا مجال في دراسة علم الاجتماع لتفسير الأحداث بالرجوع إلى الله والملائكة والروح والجن والشياطين ، فهذا كله من الغيبيات ، ومن أمور الميتافيزيقا التي لا يعترف بها العلم ، لأنها خرافة في خرافة .

تعلمنا الفلسفة الوضعية التي تحدث عنها هذا المعتوه ، والتي استغرق تأليفها اثني عشر عاماً ، وكنا نتوهم أنها مجرد تطبيق المبادئ العلمية على دراسة الظواهر الطبيعية

والاجتماعية . ما كنا نعي أنها فلسفة إلحادية لا تضع مكاناً لله أو للدين في حركة الظواهر ، إلا بعد أن كشفها لنا الشيخ مصطفى صبري ـ يرحمه الله ـ (٤) . كنا نرى أن الدين والعلم في الإسلام متساندان ، وطالما أنهما فلسفة علمية فهي لا تتعارض مع الإسلام . لم نكن وحدنا الذين خدعنا بهذه الفلسفة ، سبقنا شيوخ الأزهر الذين كانوا يمتدحونها ، وعرفنا من الشيخ مصطفى صبري أن الشيخ فريد وجدي قد وقع في شباكها ، وعرفنا من أساتذتنا في علم الاجتماع الذين كانوا يكتبون بفخر عنها أنها كانت وراء كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ، ووراء أفكار طنطاوي جوهري ، وأنها أحد أسباب سقوط الخلافة الإسلامية (٥) .

عرفنا أن الفلسفة الوضعية تعني إحلال الروح العلمية محل الروح الدينية ، وعرفنا أن علم الاجتماع قد حل بهذه الفلسفة مشكلات الأخلاق والدين . بنى هذا المعتوه الدين والأخلاق على فلسفته الوضعية التي لم يعد بها بحاجة إلى الاعتماد على الدين . عرفنا أن الفلسفة الوضعية تفصل الأخلاق عن الدين ، وأن « كونت » حاول أن يصطنع أخلاقاً وضعية بعيدة كل البعد عن أية فكرة دينية ، وخالية تماماً من أي مصدر إلهي .

الله عندنا هو محور الكون ، ومن الله عرفنا أصل هذا الكون ومصيره ، وجاء أساتذتنا ليعلمونا ما تعلموه من هذا المعتوه من أنه يستحيل على العقل البشري أن يصل إلى مفاهيم مطلقة ، وأنه حينما يصل إلى المرحلة الوضعية ، سيقلع تماماً عن البحث في أصل الكون ومصيره ، وعن معرفة العلل الباطنة من الظواهر ليبدأ في الاستخدام العلمي المنظم المعتمد على الملاحظة والبرهنة للكشف عن القوانين التي تحكم حركة الظواهر .

أدركنا استحالة التقاء علم الاجتماع مع الدين ، لأن أساتذتنا علمونا أن تأخر علم الاجتماع في الظهور كعلم وضعي ، ما كان إلا لأن موضوعاته كانت تخضع للأفكار الدينية .

تعلمنا من هذا المعتوه أن المطلق لا وجود له في العالم ، وأنه ليس إلا فكرة زائفة لا يقبلها علمه الوضعي المحصور في المعرفة النسبية ، فقد كان المطلق الوحيد عنده هو (أن كل شيء نسبي) (٦) .

تعلمنا من هذا المعتوه أن الدين مر بثلاثة أطوار، بدأ أولاً بالحالة الوثنية ، وهي عبادة الطبيعة والشمس والنجوم ، ثم مر بمرحلة تعدد الآلهة ، ثم انتهى إلى مرحلة التوحيد عبادة الأصنام والشمس كما تعلمناها من « كونت » هي الصورة الأولى لفجر الدين ،

وأن مرحلة تعدد الآلهة كانت مرحلة اضمحلال وتقهقر للفكر الديني ، وأن التوحيد هو السبب في ازدياد هذا الاضمحلال والتقهقر في الفكر الديني .

علمنا هذا المعتوه أن مهمة علم الاجتماع هي أن يكشف عن سلسلة التحولات المتتابعة للعنصر الإنساني الذي بدأ من مستوى لا يرقى عن مجتمعات (القردة العليا) ، وتحول تدريجياً إلى حيث يجد الأوربيون المتحضرون أنفسهم اليوم .

الأديان عند هذا المعتوه ولدت من الخزعبلات القديمة . ورأى أن الدين يجب أن يبقى شكلاً ، لكن محتواه لابد أن يتغير ، ولهذا انشغل في أواخر حياته بصياغة دين عالمي بلا إله ، أبقى فيه على الطقوس ، وبدلاً من أن يتجه الناس إلى إله غير مرئي ، فإنهم يتجهون إلى الإنسانية لعبادتها .

اخترع هذا المعتوه ديناً جديداً أسماه (دين الإنسانية) ، وهو دين تثليثي كالنصرانية. أقانيمه الموجود الأعظم : وهو الإنسان ، والوثن الأعظم : وهو الأرض، والمحيط الأعظم : وهو الفضاء الخارجي المحيط بالأرض . الوثن الأعظم ضحى بنفسه فعرضها للتقلب والمذلة ليكون منشئًا للموجود الأعظم، فنحن مدينون له بالعبادة شكراً ، لكن ممثل الكمال الأعلى وهو الإنسان هو الأحق لأن يتخذ معبوداً ، والإنسان عند هذا المعتوه هو أفضل من الله ، وأجدر بالعبادة ؛ لكونه مستفيداً من محبتنا ومحتاجاً إلى خدمتنا، ولأنه لا يحثنا بالمكافأة على أفعالنا . والمرأة هي أجدر بالعبادة ، إنها محل لتحقيق أماني الصداقة والعشق . جعل لها هذا المعتوه أربعة وثمانين عيداً نحتفل بها ، وتسعة مراسم تقديس في السنة[٧] .

كان هذا الدين الشاذ لهذا الفرنسي المعتوه ثمرة حبه لزوجة السجين . أحب كونت (كلوتيلد دي فو) ، أشعل حبه لها قلبه ، وأثر فيُ أفكاره ، ولون فلسفته ، وانتهى من هذا الحب إلى القول إن العالم لا يمكن خلاصه وانتشاله إلا بدين جديد يغذي في قلوب الناس محبة الغير الواهنة ، ويقويها بتمجيد الإنسانية واتخاذها ديناً جديداً وموضوعاً للعبادة . قال « كونت » في إحدى رسائله إلى محبوبته (دي فو) : « لقد بدأت الوضعية الدينية فعلاً في لقائنا الأول يوم الجمعة ١٦ مايو عام ١٨٤٥ » [٨] . أمضى « كونت » أيام كهولته في ابتكار نظام معقد من الطقوس والصلوات لهذا الدين الجديد، واقترح تقويماً جديداً استبدل فيه أسماء الآلهة الوثنية وقديسي العصور الوسطى بأبطال الرقي والتقدم الإنساني [٩] . وبلغت قمة شذوذ هذا المعتوه حينما عيّن نفسه البابا الجديد

للإنسانية ، ودعا المسلمين إلى التخلي عن دينهم ودخول هذا الدين الجديد (١٠) .

نما « كونت » في مونبلييه في أسرة تقليدية كاثوليكية . فقد الإيمان وهو في السادسة عشرة من عمره ، وتحول إلى شاب متحرر يقرأ (لفولتير) ، ثم سعى إلى إبعاد الله بأسم الدين ، وكان يقول إنه مستعد لتقدير (الله) تاريخياً شرط الانتهاء منه ومن ذكره نهائياً (١١) .

وقبل أن تنتهي قصتنا مع هذا الصنم الذي أقامه لنا أساتذتنا ، حتى أقاموا لنا صنماً آخر كان تلميذاً نجيباً لكونت . إنه « إميل دوركايم » الذي كنا نقرأ في صدر ما ندرسه من مقررات إهداءات أساتذتنا مؤلفاتهم لروحه . لم يكن « دوركايم » معتوهاً كأستاذه ، وإنما كان يهودياً خبيثاً سليلاً لأسرة من الأحبار اليهود ، تعلم العبرية ، ودرس التوراة وبروتوكولات حكماء صهيون . أراد له أبوه أن يكون رجل دين كما أراد هو ذلك لنفسه . لم يحدثنا أحد عن خلفيته وانعكاسات يهوديته على فكره إلا حينما قرأنا عن مخططات اليهود وسيطرتهم الفعلية على العالم . عرفنا فيما بعد أن نسبة علماء الاجتماع اليهود في الولايات المتحدة إلى أعدادهم تزيد ست مرات ، وعرفنا أن اليهود يهتمون اهتماماً غير عادي بعلم الاجتماع ، وأنهم عاقدون العزم على تفادي نشر القيم، وأنهم يجدون في إجراءات العلوم الاجتماعية الملاذ في ذلك . قرأنا ما كتبه « دوركايم » عن الدين والأخلاق ، لكن أساتذتنا لم يكونوا يعلمون أنه ينفذ تعليمات البروتوكول السابع اليهودي ، الذي يدعو إلى زرع الألغام لتهديم الأديان ، واستبدال مفاهيم الناس عن الله والروح بمفاهيم رياضية مادية . كل ما أعمى أبصارنا وأبصار أساتذتنا هو أن « دوركايم » عالم فذ أرسى دعائم هذا العلم ، وأول من حدد خصائص الظاهرة الاجتماعية وأبرز المنهج العلمي في دراستها .

كان أساتذتنا يهيمون إعجاباً بدوركايم ، وكانت رسائل الماجستير والدكتوراه تعرض وتشرح وتفسر بإعجاب شديد آراءه وأفكاره .

أجرى هذا اليهودي دراسة عن الدين في عشيرة استرالية بدائية ، وخرج من دراسته هذه بنتائج قال إنها نظرية صالحة للتطبيق على مختلف (المجتمعات) ، وفي مختلف (الأزمنة) . كانت هذه العشيرة التي درسها « دوركايم » تعبد (التوتم) .والتوتم هذا هو اسم أو رمز أو شعار العشيرة ، وعلم يعبر عن شخصيتها ويميزها عن غيرها . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين بفضل هذا التوتم برباط قرابة قوي لا يقوم على صلات الدم أو

المصاهرة ، وإنما يقوم على اشتراكهم في اسم واحد . هذا الاسم الذي تحمله العشيرة هو اسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجماد . تعتقد أن لها أوثق الصلات به . هذا النوع النباتي أو الحيواني هو التوتم . وهو ليس حيواناً بالذات كالسلحفاة أو الكنجارو ، وإنما هو معنى كلي يمثلهما على وجه العموم ، ويرمز التوتم إلى قوة غيبية ، وهو صورة أو وجود مقدس . الإله التوتمي هو القوة الغيبية ، والتوتم هو الصورة المادية لهذا الإله .

الذي تعلمناه من أساتذتنا ــ وهم يشرحون لنا هذه النظرية المدمرة للدين ــ هو أن (التوتمية) هي الصورة الأولى للحياة الدينية ، وهي أقدم أشكال الدين ، وأنها مظهر شامل يفسر وجود الله والنفس والعالم من وجهة النظر الاجتماعية . تعلمنا أولاً أن (الألوهية) ترجع إلى أصل توتمي . تعلمنا ثانياً أن (الألوهية) ما هي إلا (فكرة) ، وأن هذه الفكرة ليست عنصراً مميزاً للحياة الدينية ، وأن الدين لم يبدأ (بالإله) . ثم تعلمنا ثالثاً أن الألوهية كفكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان ، وأن (فكرة) الله في ذاتها في حاجة إلى شروط الثبات والمعقولية . تعلمنا رابعاً أن الله والمجتمع هما شيء واحد ، وأن الله هو المجتمع ، وأن المجتمع هو الكائن المطلق . هو الله الذي يتجلى في روح الجماعة، لأنه قوة متسامية وقيمة متعالية تحقق غايات إنسانية ومثلاً جمعية . وتعلمنا خامساً أن حقائق الدين تصدر من المجتمع على اعتبار أنها مسائل اجتماعية .تعلمنا بصفة عامة أن المجتمع هو الذي يفرز الدين ، وأن الدين ليس نسقاً من الأفكار المتعلقة بموضوع محدد ، وأنه لا شيء اسمه السمو واللا تناهي والخلود والقداسة ، كل ذلك أفكار وردت إلينا من العالم الاجتماعي .

دعا هذا اليهودي مثلما دعا إليه أستاذه المعتوه إلى قيام دين وضعي علماني ، وكان يطمح في مجتمع علماني يسيطر عليه ما يشبه الحماسة الدينية . الدين الحي عند هذا اليهودي هو الذي ينبثق من الحياة نفسها وليس بما يسميه بالماضي الميت .

وعند أول فرصة أتيحت أمام هذا اليهودي لوضع أفكاره موضع التطبيق ، ساهم في إصدار أول قانون فرنسي في عام ١٨٨٢ م يحظر إمداد الأطفال في التعليم الأولي بتعليم ديني من سن السادسة إلى الثالثة عشرة ، وطبق ذلك في المدارس الفرنسية بالفعل .

وبعد أن قضى هذا اليهودي على كل تفكير صحيح في عقولنا عن الدين ، جاء ليدمر الأخلاق وكل تفكير صحيح في عقولنا عنها . قال دوركايم : (إن علينا أن نصنع أخلاقاً لأنفسنا ... إنه لكي نستطيع إصدار حكم سليم على الأخلاق ونعطيها حقها

الواجب من الفهم ، فعلينا أن ننطلق من معطيات الحاضر ... إن الحل الأخلاقي للمشكلة الاجتماعية إنما يكون من خلال التربية العلمانية ، ولكي تمارس هذه التربية دورها بكفاءة وفاعلية ، لابد من وجود قوي ومتعال مثل (الله) وهو المجتمع ... إلخ) . ولم يخف دوركايم أبداً تعلقه بالعلمانية التي رأى فيها ضماناً للترابط الاجتماعي ، وشكلاً من أشكال الاحترام المتبادل .

سار هذا اليهودي متسقاً مع المبادئ الماسونية وأفكار « سان سيمون » ، فقال : (إن الإصلاح الأخلاقي في المجتمع لا يتم إلا بالإلغاء التدريجي لنظام الميراث) [١٢] .

وراح رواد علم الاجتماع في بلادنا بلا فهم ولا بصيرة يترجمون إلى العربية ما كتبه هذا اليهودي عن (التربية الخلقية) ، بلا أدنى كلمة اعتراض ولا حتى مجرد تعليق . ركز دوركايم في هذا الكتاب على سحب الأخلاق من القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها وهي الدين . ترجم هذا الكتاب (السيد بدوي) ، وراجعه (علي عبد الواحد وافي) ؛ الذي أدخل علم الاجتماع إلى واحدة من أهم جامعاتنا الإسلامية ، ولم ينبس ولو بكلمة تحذير واحدة تتعلق بخطورة هذا الكتاب .

ويمكن حصر أهم الأفكار الخطرة في هذا الكتاب على النحو التالي :

أولاً : تعليم تلاميذ المدارس أن الأخلاق لاتعتمد على الدين ، وإنما على العقل حتى يتم تخليصهما مما يسميه بالتحجر والثبات :

يقول دور كايم : (لقد استقر عزمنا على أن تكون التربية الخلقية التي نلقنها لأبنائنا في المدارس ذات صبغة دنيوية محضة ، ونعني بذلك التربية التي لا تستند إلى المبادئ التي تقوم عليها الديانات المنزلة ، وإنما ترتكز فقط على أفكار ومبادئ يبررها العقل وحده . أي أنها في كلمة واحدة تربية عقلية خالصة . الواقع أن بناء الأخلاق على أساس عقلي يخلصها من التحجر والثبات الذي تتعرض له منطقياً إذا استندت إلى أساس ديني) .

ثانياً : بعد أن يتم فصل الأخلاق عن الدين ، ويتم تجريد المبادئ الدينية من طبيعتها وتسند إلى العقل ، يتم البحث عن وسيلة لإشعار الأطفال بعدم صحة الرموز الدينية ، وبعدم الرجوع إلى الدين :

يقول دوركايم : (ويجب ألا ننسى أنه بالأمس فقط كان الدين والأخلاق يرتكزان

على دعامة واحدة ، إذ إن « الإله » وهو محور الحياة الدينية ، كان أيضاً الضمان الأعلى للنظام الخلقي . يجب ألا نكتفي بما نقوم به من فصل ظاهري بين الدين والأخلاق ، بل يجب أن نذهب بعيداً وأن نقصد رأساً إلى لب المبادئ الدينية لكي نبحث بين ثناياها عن الحقائق الأخلاقية المخبأة لكي نعرف كنهها بلغة العقل . وخلاصة القول إنه يجب علينا الكشف عن الرموز العقلية لهذه الأفكار الدينية التي ظلت لفترة طويلة تجر في ركابها أهم الأفكار الخلقية . حين نشرع في إنشاء تربية أخلاقية غير قائمة على الدين ، فلا يكفي أن نحذف بل يجب أن نبدل . يجب أن نكشف عن هذه القوى الأخلاقية التي لم يستطع الناس حتى الآن تصويرها إلا في صورة رموز دينية . يجب أن ننزع عنها هذه الرموز ونبرزها في حقيقتها العقلية العارية ــ إن صح التعبير ــ وأن نجد الوسيلة لإشعار الطفل بحقيقتها دون الرجوع إلى أي وسيط ديني) .

ثالثاً : التأكيد في النظام التعليمي ــ بعد إعادة صهره ــ على الاستعاضة عن الوحي بالعقل :

يقول دوركايم : (يجب علينا أن نصهر نظامنا التعليمي في بوتقة حتى نستخلص منه شيئاً جديداً ، ويجب أن نستعيض عن مصدر الوحي القديم الذي لم يعد يبعث في القلوب إلا صدى ضعيفاً خافتاً بمصدر آخر) .

رابعاً : اعتبار المجتمع هو غاية السلوك الأخلاقي بدلا من « الله » :

يقول دوركايم : (المجتمع هو غاية السلوك الأخلاقي . وما دمنا قد حرمنا على أنفسنا الاستعانة بالأفكار الدينية ، فلن نجد كائناً معنوياً واحداً يسمو على الأفراد ويمكن ملاحظته تجريبياً سوى ذلك الذي يكون الأفراد عند اجتماعهم ، وأعني به المجتمع . إن الكائن الذي توجه الأخلاق إرادتنا نحوه وتجعل منه هدفاً أسمى للسلوك لن يتعدى واحداً من اثنين : إما الكائن الإلهي ، وإما الكائن الاجتماعي . أما الفرض الأول فنستبعده على أساس أنه بعيد عن متناول العلم ، فلم يبق إلا الثاني ، وهو يفي كل حاجاتنا ويحقق كل أمانينا . إذن فما من شيء يصلح هدفاً للنشاط الأخلاقي سوى المجتمع ، هو النموذج وهو المصدر لكل سلطة أخلاقية) (١٣) .

تأليه المجتمع وإحلاله مكان « الله » هو الغاية التي سعى إليها هذا اليهودي . الواجب الخلقي يصدر من المجتمع . الكائن الأخلاقي الأعظم هو المجتمع . السلطلة الأخلاقية العظمى تصدر من المجتمع . الخير الأسمى لسائر الناس هو المجتمع . المثل الأخلاقي

الأعلى هو المجتمع . غاية الغايات هو المجتمع . المشرع الوحيد للقيم هو المجتمع . إنه خالقها وحافظها والحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا . وهكذا تعلمنا من أساتذتنا؛ عبد العزيز عزت يهدي مؤلفه عن الفلسفة وعلم الاجتماع إلى روح دوركايم ، ويصدر كتاباً خاصاً عن « الأخلاق » يلخص لنا فيه الأفكار التي تعلمها من هذا اليهودي . ومن عبد العزيز عزت وغيره من أساتذة الاجتماع المحدثين أيضاً تعلمنا أخطر مبدأ تعرضنا له وهو أن « الأخلاق نسبية وليست مطلقة ، وهي وضعية أيضاً ، وتعلمنا تبعاً لذلك أن ما هو أخلاقي وفاضل في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر ، وأن الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان » .

نجح اليهود في تدمير الأخلاق غير القائمة على الدين ، وأسند إلى دوركايم أول منصب أكاديمي في فرنسا لنجاحه في تطوير أخلاق علمانية على مستوى التعليم الفرنسي . كان مدير التعليم العالي الفرنسي على إدراك كامل باهتمامات دوركايم وسعيه نحو الأخلاق العلمانية ، فقدم له منحة إلى ألمانيا في عام ١٨٨٧ وعينه في جامعة بوردو ليقوم بتدريس العلوم الاجتماعية وعلم أصول التدريس (١٤) . أصم أساتذتنا آذاننا بكتاب دوركايم عن « تقسيم العمل الاجتماعي » ، ولو كنا قرأنا مقدمته بإمعان لفهمنا خطورة هذا المؤلف على ديننا وعقيدتنا ، لتأكيده بانفصال الدين عن العلم .

يقول دوركايم في مقدمة هذا المؤلف : (يعتبر هذا الكتاب محاولة مثمرة لمعالجة حقائق الحياة الأخلاقية طبقاً لمناهج العلم الوضعي) (١٥) . كان التأمل في حقائق ا لحياة مرفوضاً عند دوركايم لأن العلم ، والعلم فقط ، هو الذي سيساعدنا على تكييف أنفسنا للواقع ، وعلى تحديد ما هو مثالي وعلى معالجة المشكلات . وبلغت به الثقة في العلم إلى درجة أنه ادعى أن العلم قادر على ألا يقف صامتاً حتى أمام الأسئلة المتعلقة بالمسائل المطلقة .

أعمى هذا اليهودي أبصار أساتذتنا عن إدراك أي شيء غير مقولاته . لم تمتد عيونهم إلى أبعد من أقدامهم وهم في أوربا ، فلم يعرفوا أن « هنري بونكاريه » رفض الأخلاق العلمية وقال إنها لم تكن ولن تكون . لم يعرفوا تلازم الدين والأخلاق عند « فيخته » وقوله : (إن الدين من غير أخلاق عبث . والأخلاق من غير دين عبث) ، ولم يعرفوا أن « كانت » لم ير ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين . هذا إذا افترضنا أن الإسلام قد مات في قلوبهم وليس لهم إلا الغرب كقبلة يعترفون بها .

جحر الضب الذي دخل فيه أساتذتنا أظلم عليهم فلم يدركوا معنى أن تلاميذ دوركايم من الفرنسيين وعلى رأسهم « جاستون ريتشارد » قد جهروا بإلحاده . وأن من المربين الفرنسيين أنفسهم من صرخوا معلنين خطورة هذا اليهودي . هذا « جان إيزوليه » يقول : (إن تأثر علم الاجتماع الذي يدرس في المائتي معهد للمعلمين في فرنسا بآراء السيد دوركايم وحده ، من أعظم الأخطار القومية التي تهدد البلاد) (١٦) .

لم ينمح من ذاكرتنا ما علمه لنا أساتذتنا من أن الدين ظاهرة اجتماعية ، وأنه نشأ اجتماعياً . ولم يدرس لنا ذلك في الجامعات فقط ، بل كان يدرس في المدارس الثانوية أيضاً (١٧) . وراح الجيل الجديد من الأساتذة ينقلون فكر دوركايم هذا من مصر إلى العالم العربي كله ، إلى أن وصل إلى الجامعات والمدارس في مدن الجزيرة العربية نفسها . الرعيل الأول من أساتذة الاجتماع في بلادنا هم من تلاميذ المدرسة الفرنسية هذه، هضموا واستوعبوا تماماً فكر كونت ودوركايم وعلموه لنا .

يقول الدكتور محمد الجوهري أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة : (دخل علم الاجتماع إلى مصر من الباب الفرنسي في وقت مبكر تحسدنا عليه الكثير من الدول النامية) (١٨) . وتصف الدكتورة علياء شكري أستاذة علم الاجتماع بجامعة عين شمس عنف تأثير المدرسة الفرنسية وفكر دوركايم على جيلها وجيل أساتذتها فتقول :

(إن المدرسة الفرنسية هي من بين كافة المدارس الاجتماعية التي طبعت تقاليد علم الاجتماع في مصر بطابعها . ففي فرنسا ومن فرنسا ألقيت أول دروس علم الاجتماع على الطلاب المصريين أساتذتنا الأوائل ، سواء من ذهب بنفسه يدرس هناك ، أو من تلقى مبادئ هذا العلم وقضاياه ومشكلاته على يد أساتذة فرنسيين في السنوات الأولى من علم الاجتماع بالجامعة المصرية « جامعة القاهرة حالياً » ، لقد تلقينا ونحن طلاب بقسم الاجتماع بجامعة القاهرة دروساً عميقة في علم الاجتماع الفرنسي وفي دقائق علماء الاجتماع الفرنسيين . لم يكن يخطر ببالنا يوماً أن إميل دوركايم قد أخطأ في رأي من آرائه ، أو قصر في دراسة موضوع من الموضوعات التي تناولها ، أو أن البحوث الحديثة قد تجاوزته وتجاوزت مدرسته في بعض النواحي) .

وفي فقرة أخرى لا تدع مجالاً للشك عن الدور الخطير الذي لعبته المدرسة الفرنسية في السيطرة على عقول الجيل الثاني من رواد علم الاجتماع في بلادنا ، تقول علياء شكري :

(إن الفكر السوسيولوجي في فرنسا فكر أمين على تراث علم الاجتماع ، وإن على كل من يتناول علم الاجتماع الفرنسي المعاصر أن ينطلق من مدرسة « دوركايم » . إن علم الاجتماع الحديث يدين بنشأته بشكل مباشر إلى إنجازات المدرسة الفرنسية الحديثة المعاصرة ، وإنه لا يتصور أن يشرع الدارس في دخول هذا العلم دون أن ينهل من تراث هذا الفكر الكلاسيكي الريادي الذي عبّد الطريق أمام أجيالنا المعاصرة) .

وفي مقدمة كتابها عن علم الاجتماع الفرنسي المعاصر ، كتبت علياء شكري ما لا يحتاج منا إلى أي إضافة أو تعليق تقول : (.. وإنما نحن نقدم على صفحات هذا الكتاب باللغة العربية ـ فيما أعلم ـ معالجة شاملة ، وإن تكن غير كاملة لفكر بعض علماء الاجتماع من المفكرين الاجتماعيين الفرنسيين وعلى رأسهم أستاذي الراحل « چورچ چيرفتش » و « كلود ليفي ستروس » ، فالواقع أن معظم الكتابات العربية عن علم الاجتماع قد غمطت هذين العالمين حقيهما من المعالجة المفصلة . ومع إدراكنا لما ينطوي عليه فكر هذين « العملاقين » من « غموض وصعوبة » على التناول ، إلا أن اقتحام المغامرة وبذل هذا الجهد الشاق رسالة أحسست أن واجبي الأول أن أتصدى لها ، خاصة في دراسة كهذه كرستها لعلم الاجتماع الفرنسي ، وهما بلا جدال في جيل ما بعد دوركايم أبرز وجهين على ساحة علم الاجتماع الفرنسي) [١٩] .

ظل تأثير المدرسة الفرنسية قائماً على أساتذة الاجتماع حتى أواخر السبعينيات على مختلف الجامعات المصرية ، باستثناء جامعة عين شمس التي يسيطر على أساتذتها في علم الاجتماع الفكر الماركسي اللاديني . وساهم الأساتذة الأجانب بدور كبير في تدعيم تراث دوركايم في مصر ، ومنهم عالم الأنثروبولوجيا المعروف « رادكليف براون ».

أتت جهود المدرسة الفرنسية في ضرب الإسلام بثمارها على يد أحمد الخشاب، أستاذ الاجتماع الأسبق بجامعة القاهرة . نظر الخشاب إلى العقيدة على أنها أهم عائق في صياغة نظرية عربية ، وأسماها بالأيديولوجية الغيبية التي تعتبر إطاراً مرجعياً لتفسيرات تبريرية لعقلية تسلطية رجعية [٢٠] .

هذه كانت أولى الثمار ، فظهور جيل من أساتذة الاجتماع العرب العقلانيين الذين يرون أن التصور الديني لم يعد الإطار المرجعي الأساسي للفكر ، وأن التصور العقلاني للعالم يخليه من كل ما هو مقدس ، ويجعله يتكون من عناصر قابلة

للتركيب والاستعمال .

ومن المعروف أن التراث العقلاني يرتبط بظهور الفكر العلماني والتشكيكي في كل من فرنسا وانجلترا في القرن التاسع عشر ، وأن العقلانية تتناول الدين تناولاً علمانياً بحتاً، وتخضع كل ما هو ديني وروحي وغيبي لأدوات تحليل عقلانية تنفي من المبدأ التصورات الغيبية .

لم ينجح فكر دوركايم في ضرب مفهوم الدين عند أساتذة الاجتماع في بلادنا فحسب ، وإنما شوه هذا المفهوم عندهم أيضاً ، فحتى هؤلاء الذين رفضوا اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية ، أطاحوا بشعائر الدين بعيداً ، وقبلوا اعتبار الألوهية « فكرة » ، واعتبروا الدين تجربة يعانيها الصوفي ، وأن الله لا يتصل إلا بالإنسان الفرد ، ولا ينكشف إلا في عزلة ميتافيزيقية أو خلوة روحية بعيدا عن المجتمع . حاول هؤلاء الهروب من دوركايم فوقعوا أسرى لأفكار الفيلسوف الوجودي « كير كجورد » (٢١) .

الذي أردنا أن نقوله هنا أن تأثير المدرسة الفرنسية لم يقف عند حدود رواد علم الاجتماع الأوائل في بلادنا ، إنما امتد إلى الأجيال العديدة التي تلتهم حتى أواخر السبعينيات من هذا القرن .

انشغل الجيل الأول بنقل الفكر الأوربي ، وخاصة الفرنسي منه إلى المكتبة العربية . تأثروا جميعاً بالمدرسة الفرنسية والفكر الدوركايمي . وحينما قرأوا مقدمة ابن خلدون صبوها في إطار دوركايمي ، وعكست كتبهم برمتها هذا التأثير الفرنسي . علي عبد الواحد وافي ، واحد من أتباع مدرسة دوركايم ، تتلمذ على يد « فوكونيه » تلميذ دوركايم . لم يتجاوز وافي ولم يخرج عن الدائرة الدوركايمية . عبد العزيز عزت لم يكن أقل حماساً من وافي في خضوعه لفكر دوركايم . السيد بدوي هو الذي ترجم « التربية الخلقية » لدوركايم إلى العربية، كما ترجم للعديد من مفكري هذه المدرسة. ولا يخرج عن ذلك أيضاً مصطفى الخشاب ، وحسن سعفان وغيرهما من الرواد الأوائل ..

هاجم الجيل الحالي من رجال الاجتماع في بلادنا الرواد الأوائل ، واتهموهم بالتخلف ، وبأنهم لم يكونوا قادرين على مواكبة التطورات الحديثة ، سواء على المستوى العالمي ، أو على مستوى استيعاب الواقع المحلي وتغيراته ، وصفوا عهدهم بأنه حالك السواد .

يقول محمد الجوهري مشيراً إلى عهد هؤلاء الرواد : (.. ولكن الليل لا يمكن أن

يكون حالكاً دون ما نهاية ، ولابد أن تقشع بعض ظلمات الليل خيوط ولو واهية من ضوء الفجر) (٢٢) .

ولم يكن ضوء الفجر هذا إلا ظلمات وليلاً أشد حلكة وظلمة من ذلك الذي أغرقنا فيه الرواد الأوائل .

لكن أبرز ما كشف عنه محمد الجوهري ، هو أن هذه الظلمة وهذا الليل الحالك السواد قد غزا جامعاتنا الإسلامية بلا استثناء ، بما فيها ما يسميه بالجامعات الدينية (٢٣). دخل هذا الظلام الحالك إلى جامعة الأزهر ، تسلل إلى كلية اللغة العربية ، ووقعت في هدوء أكبر كارثة أكاديمية لم يفطن أحد إلى حجم خطورتها حتى الآن ، عندما اقتحم علم الاجتماع كثيراً من شعب كلية أصول الدين وبالذات شعبة العقيدة ، وامتد أخطبوطه إلى كلية الشريعة وكلية البنات بجامعة الأزهر ، أيضاً لتمتزج العقيدة العقلية اليقينية المقطوع تماماً بأنها من الله عز وجل بنظريات ظنية تمثل انعكاسات للواقع الشخصي لمنظريها ، ويختلط ما جاء به الأنبياء والرسل بما قاله العلماء والفلاسفة، ويذهب نقاء هذا الدين وصفاؤه مع ترهات علماء الاجتماع ،كما ذهب مع الطهطاوي من قبل . الدكتور علي عبد الواحد وافي التلميذ المخلص الوفي للمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع يصف « دوركايم » بأنه « الشيخ العلامة » لهذه المدرسة . ويصف هذه المدرسة بأنها صبت علم الاجتماع في أسس قومية وسليمة ، وأنها قدمت مؤلفات قيمة، وأن العلم بفضلها خطا خطوات حثيثة نحو الكمال ، ويصف أعضاء هذه المدرسة وعلى رأسهم أستاذه فوكونيه بأنهم نابهون (٢٤) .

بهذه الخلفية أدخل وافي علم الاجتماع إلى واحدة من جامعاتنا الإسلامية البارزة، بعد أن خبت شعلة الأزهر ، ووضع بنفسه منهجه وخطته وألقى فيه محاضرات عامة وخاصة ، ولم ينس بالطبع الإشارة إلى أن هذا العلم سيدرس من منطلق إسلامي وفي ضوء تعاليم الإسلام وما يقرره من أحكام .

وفي جامعة إسلامية أخرى ــ زرتها بنفسي ــ وهالني ما رأيته من اختلاط في فصول الدراسة بين الطلبة والطالبات ، ومن صورة لفتاة محجبة ترتدي البنطلون في سباق للجري منشورة في قلب تقويم الجامعة ــ والأخطر من هذا وذاك أن الجامعة هناك دمجت بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية في قسم واحد ، ويتخصص الطالب في واحدة من هذه العلوم بعد قضاء عامين تقريباً في دراسته لكليهما . كما هالني أن

وجدت أن أكثر من ثمانين بالمائة من مقررات علم الاجتماع لا تختلف عن مثيلاتها، ليس في أي جامعة أخرى علمانية ، بل في أي جامعة غربية كذلك . وفي جامعة إسلامية ثالثة انتدبت إليها مرارا لم يختلف وضع المقررات في علم الاجتماع عما أشرنا إليه في سابقتها ، وعاصرت فترة تظاهرت فيها الطالبات من أجل الاختلاط .

وعن حقيقة هذا الذي تحاول جامعاتنا ربطه بالإسلام ، يقر علماء الاجتماع في الغرب بأن دراسة علم الاجتماع لا تهز المعتقد الديني فقط ، بل إنها تقتله كذلك. يعترف « بنتون جونسون » باهتزاز الأساس الفكري للعلاقة بين الدين وعلم الاجتماع منذ لحظة تأسيس العلم (٢٥) . ويعترف « روبرت بيلا » بأن محاضراته عن الدين أدت إلى أزمات حادة في الإيمان بين طلابه . وأصر « بيتر بيرجر » على ضرورة أن يكون منطلق علم الاجتماع هو الإلحاد المنهجي ، ويجب أن يبدأ العلماء عملهم انطلاقاً من الإنسان لا الله ، وبضرورة أن يعترف علماء الأديان بالنتائج الإلحادية التي وصلت إليها العلوم الاجتماعية ، إن عليهم أن يكيفوا أديانهم مع الفكر الحديث (٢٦) ، علما بأن لـ «بيرجر» هذا أنصاراً حتى في جامعاتنا الإسلامية ، وهناك من هو على وشك ترجمة أعماله إلى العربية .

وتكشف ا لبحوث الأمريكية أن الشباب الذي لا يرفض الدين ولا القيم التقليدية ، يحجم عن دراسة علم الاجتماع ، لأنه يرى فيه تهديداً للأمن النفسي الذي يمنحه له الدين (٢٧) . كما تكشف هذه البحوث أيضاً أن علماء الاجتماع الذين لا يزال للدين صدى في نفوسهم ، كما عبروا عن ذلك في توجهاتهم النظرية ، لم يروا أن المستقبل الكامل للدين ، وظل « الله » ابتسامة باهتة في أعمال الكثيرين منهم .

يرى مؤرخو علم الاجتماع أن القرن التاسع عشر كان قرن التخلص من الله أو التفكير فيه ولكن بصورة مختلفة ، كما يرون أيضاً أن الله قد اختفى وإن كان قد نظم العالم قبل اختفائه ، وأن علم الاجتماع قد ظهر في هذه الظروف محدداً أهدافه في فهم أبنية المجتمعات الجديدة ، وما إذا كان من الممكن أن يعيش الإنسان بدون إله .

ومنذ بزوغ الخيوط الأولى لعلم الاجتماع ، أعد له أن يحل محل الدين ، وليكون ديناً جديداً ، وأعد لعلماء الاجتماع أن يكونوا رسل هذا الدين الجديد وأنبياءه . هذا ما قاله تلامذة « سان سيمون » الثلاثة ، وهم « بازار » و « أنفانتان » و « كونت » في محاضراتهم التي ألقوها في باريس (٢٨) .

وقد حمل الأمريكيون لواء هذه الدعوة من الفرنسيين . يقول الباحثون الأمريكيون: (إن معظم القضايا التي تدخل في ميدان علم الاجتماع لها ما يناظرها في الدين ، وإن المسألة ليست مسألة تشابه في القضايا فحسب ، بل تشابها في الأدوار التي يضطلع بها علماء الدين وتلك التي يضطلع بها العلماء الاجتماعيون) . ويقولون أيضاً : (ليس هناك من ينكر أن العالم الاجتماعي يمارس نفس الدور أو الوظيفة الاجتماعية التي يقوم بها رجل الدين الذي يقرأ المستقبل في أحشاء الثور، وإن كان العالم الاجتماعي يقرؤه من الرسم البياني أو من تقرير ما من الكمبيوتر) .

وقالوا ثالثاً بصراحة واضحة (إنه يمكن النظر إلى علم الاجتماع على أنه أحد الضرورات البديلة للأديان التقليدية . إن أحد الطرق التي يمكن التصرف بها بعد اختفاء الله هو خلق آلهة أخرى ، وتطوير وسائل جديدة للخلاص ولإنقاذ البشرية ، ووضع تصور جديد لبناء مملكة الإنسان التي ستحل محل مملكة الله التي اختفت ، ومن هنا ظهر علم الاجتماع كديانة علمانية جديدة) .

وقالوا رابعاً : (إن المعرفة فقط هي التي توصل إلى إدراك الحقيقة ، وهي أساس إنقاذ الإنسان وخلاصه ، ولهذا رفض علم الاجتماع الإيمان بالدين منذ نشأته) .

نفذ الأمريكيون وصايا هذا المعتوه الفرنسي وزميليه ، وشكل علماء الاجتماع هناك جماعة دينية ، ولكن هل نجحوا في ذلك ؟

ليقرأ رجال الاجتماع في بلادنا هذه الحقيقة المرة التي انتهى إليها علم الاجتماع في الولايات المتحدة ، عبر تعليق العلماء الأمريكيين الذين يتابعون حركة علم الاجتماع كدين جديد . يقول هؤلاء العلماء : (لقد كان لعلماء الاجتماع كطائفة تلبس ثوب الدين نظرة منحرفة للعالم ، كانوا يعتقدون أنها صحيحة ، وحاولوا إقناع الآخرين بصدقها. واقع الأمر أنهم لم يحققوا أي نجاح في هذا الإقناع خارج قاعات الدرس ، وكانوا يغطون فشلهم المستمر بمحاولات تنظيم أنفسهم ، وعرض المكتسبات التي حققتها جماعتهم في نشر عقيدتها . كما كتبوا العديد من المقالات عن مغامراتهم الناجحة في هداية الوثنيين ، وبذلوا جهوداً في توثيق ما يقولون بعقد محاضرات ومؤتمرات وندوات ولقاءات سنوية لإقناع أنفسهم بذلك . ومع بداية الستينيات صدق علماء الاجتماع الأساطير التي نسجوها حول أنفسهم مع تزايد فرص العمل أمامهم ، ومع توافر ميزانيات للبحوث ، وفتح أقسام جديدة لعلم الاجتماع . لم يكن النجاح

الذي حققوه إلا انعكاساً لفشل حقيقي ، ولهذا كان لابد لهم من البحث عن كبش فداء يلقون اللوم عليه ، يجعلونه مرة في فساد مؤسساتهم وجمعياتهم ، وأخرى في فساد التوجيه النظري ، وثالثة في فساد الجامعات نفسها . صاغوا كل ذلك فيما أسموه ـ بأزمة علم الاجتماع ـ التي لم تكن في حقيقتها سوى مرحلة انتقالية نحو معتقدات جديدة بدلاً من المعتقدات الخاصة بدينهم الجديد) (٢٩) .

الهوامش

(١) قطب ، سيد . المستقبل لهذا الدين . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٣ م ـ ص ٣٣ ـ ٤٦ .

(٢) حجازي ، محمد عزت . الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي ، نحو علم اجتماع عربي . مركز دراسات الوحدة العربية ، ببيروت ١٩٨٦ م ص ٣٨ .

(٣) بادي ، برتران . أثر الثورة الفرنسية في العالم الإسلامي ، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية ، باريس . ١٩٨٩ م عدد ١١٩ ص ١ .

(٤) صبري مصطفى . موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت الجزء الأول ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٥) عيسى محمد طلعت . أتباع سان سيمون وفلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر ، رسالة دكتوراه قدمت لجامعة القاهرة ، ١٩٥٧ م ص ١١٣ .

(٦) De Cappens, Peter Roche, ideal Man in classical Sociology, The Pensylvania State Uni press, 1976, PP. 12 - 46 .

(٧) تابع مصطفى صبري ص ١٤٨ .

(٨) لاكروا ، جان . أوجست كونت ، ترجمة منى التجار الرافعي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت . ص ٨٩ ـ ٩٠ .

(٩) Normano. J.F., Saint Simon. and America Social Forces Oct., 1932, pp. 8 - 14 .

(١٠) تابع طلعت عيسى ص ٢٩ .

(١١) تابع لاكروا ص ٩٤ .

(١٢) تابع De Cappens والتفصيلات الدقيقة عن دوركايم ص ٤٧ وما بعدها .

(١٣) بدوي ، السيد « التربية الأخلاقية » لأميل دوركايم « راجع ترجمة علي عبد الواحد وافي » مكتبة مصر القاهرة ، ص ٤ وما بعدها .

(١٤) Clark T. Emile Durkkheim And the institutionalizaion of sociology in the French University System. Archicves D Europeam de Sociologie. 9.1, 1965 pp. 37-17 .

(١٥) Durkheim, Emilc Divisim of habor in society, n.y., 1933, pp. 32 - 35 .

(١٦) علياء شكري « علم الاجتماع الفرنسي المعاصر » دار الكتاب للتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٦ .

(١٧) من الكتب المدرسية التي يدرس فيها لطلبة الثانويات منذ زمن بعيد أن الدين ظاهرة اجتماعية ـ كتاب مصطفى فهمي وآخرين « مبادئ علم الاجتماع » مكتبة النهضة المصرية القاهرة – الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٥٤ وغيره كثير .

(١٨) الجوهري ، محمد « الكتاب السنوي لعلم الاجتماع » . العدد الأول . دار المعارف ـ القاهرة ص ٧ .

(١٩) علياء شكري ، مرجع سابق المقدمة .

(٢٠) الخشاب ، أحمد « الاجتماع التربوي والإرشاد الاجتماعي » القاهرة ص ٤٩٥ – ٤٩٦ . وانظر أيضاً مؤلفه « في تاريخ التفكير الاجتماعي » ص ٨ – ١٣ «الدكتور أحمد الخشاب من أتباع المدرسة الإنجليزية أصلاً » .

(٢١) إسماعيل ، قباري أحمد « علم الاجتماع والفلسفة » دار المعرفة الجامعية الجزء الثالث ص ١٥٥ ـ ١٥٨ .

(٢٢) الجوهري مرجع سابق ص ٨ .

(٢٣) تابع ص ١١ .

(٢٤) علي عبد الواحد وافي « علم الاجتماع » القاهرة ١٩٦٦ الطبعة الثانية ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

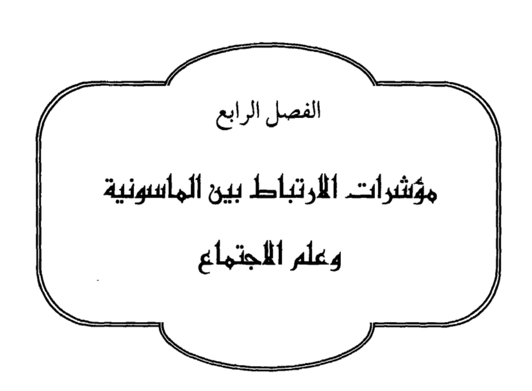
(٢٥) Johnson Benton, social Theory and the Religious Truth, Sociological Analysis 1977 V. 38, 41, pp. 368 - 388 .

(٢٦) Baum, symphony Commonal 1980,9, p.263 .

(٢٧) Glen, D.N. and Weiner, D. some trends in the Social origins of American sociologist, 4,1969 p.300 .

(٢٨) Gouldner A. For Sociology, Penguin Books 1975, p. 69 .

(٢٩) انظر مقالتنا أزمة علم الاجتماع مجلة المجتمع الكويتية ، عدد ٨٦٢ ـ ١٢ أبريل ١٩٨٨ ص ٣٨ ـ ٣٩ .



الفصل الرابع

مؤشرات الارتباط بين الماسونية وعلم الاجتماع

الفصل الرابع

مؤشرات الارتباط بين الماسونية وعلم الاجتماع

أخيراً ... سلم أحد رجال الاجتماع في بلادنا واعترف بأن الشكوك تحيط بنشأة علم الاجتماع . شكوك تتعلق باختيار اسمه ومجالاته ومناهجه وإجراءاته . ولماذا تفجر التبشير بهذا العلم الجديد في الربع الأول من القرن الماضي بالذات ؟ هل لإقناع الناس بضرورة وجوده ومشروعيته ، أم لأن هناك أهدافاً حقيقية كانت تعمل من وراء ستار ؟ يكفينا هذا الاعترف كنقطة بداية وإن توقف صاحبه عند هذا الحد في كتابه الذي كرسه لخدمة توجهاته الماركسية [١] .

واقع الأمر أن تأسيس علم الاجتماع ـ ذلك الذي يدرس في كل جامعاتنا ، بما فيها الجامعات الإسلامية ـ يرتبط ارتباطاً وثيقاً باسم الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت) . وقليلاً ما يشار إلى هذا الدور المهم الذي لعبه أستاذه (سان سيمون) في تأسيس هذا العلم . إن (سان سيمون) هذا هو مفتاحنا في بيان مؤشرات العلاقة بين الماسونية وتأسيس علم الاجتماع .

الماسونية في حقيقتها حركة تنظيمية ذات طابع عالمي ، ولكنها ذات هدف يهودي على وجه التحديد . تكرس كل صور العصر وأدواته للحفاظ على الإنسان اليهودي، وتمكنه من السيطرة على مسار المجتمعات الإنسانية وتوجيه خطاها بالتحرر من كل ضوابط الإيمان بالله . وهي أيضاً حركة سياسية تعمل على تقويض أركان كل سلطة دينية كانت أم مدنية . وهي في أصلها مؤسسة يهودية في تاريخها ودرجاتها وتعاليمها وكلمات السر فيها ، أي أنها يهودية من الألف إلى الياء . وكل ماسوني ما هو إلا تجسيد للعامل اليهودي ، وهي في معتقداتها ومثلها ولغتها وتنظيمها تعبر عن الروح اليهودية، وتتطلع إلى الآمال التي تتطلع إليها إسرائيل وتدعمها ، وخاصة ما يتعلق منها بالقدس[٢].

أما (سان سيمون) فهو مفكر فرنسي ولد في باريس في ١٧ أكتوبر ١٧٦٠ م . كان منذ طفولته ميالاً إلى التحرر من الدين ومن سلطة الأسرة . ألحقه والده بدير

(سان لازار) فترة من الوقت ، لكنه كان يفضل السجن عن الالتزام بتعاليم الدين . عاش (سان سيمون) في الحي المعروف (برويال بالاس بباريس) ، وهو الحي الذي كان يجمع في ذلك الوقت وزارة المالية والبورصة وبيوت اللعب والدعارة كل في آن واحد. عاشر (سان سيمون) امرأة اسمها (چولي چوليان) عشر سنوات ، ثم بعث بها إلى أحد أصدقائه بعد أن وجدها عبئاً عليه . حاول الانتحار فأطلق الرصاص على نفسه ، لم يمت لكنه فقد عينه اليمنى . كانت تصرفاته مثيرة للشك وباعثة على الريبة . كان لا يتخذ مذهباً واحداً في تفكيره بل يعلن للناس مذهباً ويبطن آخر يسره إلى أصدقائه وخاصته. صادر البوليس كتاباته ومخطوطاته واتهمه بالتضليل وهدم المبادئ الدينية [٣] ، وهو عين ما تسعى إليه الماسونية .

تعرف (أوچست كونت) على (سان سيمون) في عام ١٨١٧ م بعد أن بلغ الأخير الستين من عمره . أعجب (سان سيمون) بكونت وجعله سكرتيراً لمدة ست سنوات ، وكان من أقرب المقربين إليه . تأثر كونت بسان سيمون تأثراً كبيراً ، واستقى منه العديد من الأفكار المدمرة للدين ، كفكرة الإنسانية العالمية ، وقانون المراحل الثلاث، والفلسفة الوضعية . كان كونت يقول عن أستاذه سان سيمون إنه (إنسان أصيل وطريف ، وإنه يحمل له صداقة أبدية ويكن له الحب كوالده) . وما أن توترت العلاقة بينهما لم يعد كونت يتحدث إلا عن (التأثير المشؤوم لصداقته المنحوسة مع أحد المشعوذين المختلين الذين التقى بهم في المرحلة الأولى من شبابه ! ويقصد به سان سيمون. في حين يرى البعض أن سان سيمون وأوجست كونت هما المؤسسان الرسميان لعلم الاجتماع الغربي ، فإن البعض الآخر ينسب لـ (سان سيمون) وحده فضل إقامة دعائم علم الاجتماع الحديث . وعلى رأس هذا البعض الفيلسوف الفرنسي الماسوني الشهير (برودون) . وهو أحد تلامذة سان سيمون ، وأحد أبرز دعاة الاشتراكية. لم يكن برودون يخفي احتقاره لكونت ، وكان يرى أن نظريات كونت ليست إلا تكراراً لنظريات سان سيمون [٥] .

ويرى رجال الاجتماع العرب أن سان سيمون هو مؤسس علم الاجتماع الحديث في أوربا ، وأن أهميته تكمن في أنه هو المفكر الوحيد الذي استطاع أن يؤثر على كل اتجاهات علم الاجتماع المحافظة منها والراديكالية [٦]. وهنا توضع علامة استفهام كبرى .

حقيقة الأمر أن الماركسية (سلاح الجناح الراديكالي في علم الاجتماع) وعلم الاجتماع المحافظ (ممثلاً في أوجست كونت) نبعا من مصدر واحد هو علم الاجتماع

الغربي . وقد حدد (جولدنر) العلاقة بين علم الاجتماع والماركسية من ناحية وسان سيمون من ناحية أخرى بقوله :

إن التصورات السوسيولوجية التي قدمها كل من ماركس وكونت تجد جذورها العميقة في فكر سان سيمون . وقد تحرك نصف علم الاجتماع المتمثل في الماركسية نحو الشرق بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، حتى أصبح العلم الاجتماعي الرسمي في الاتحاد السوفياتي ، أما النصف الثاني من علم الاجتماع المتمثل في علم الاجتماع الأكاديمي فقد تحرك نحو الغرب وشكل جزءاً مهما من الثقافة الأمريكية (٧) والماركسية، كما جاء في بيان المشرق الفرنسي الماسوني الأعظم لعام ١٩٠٤ بـ « وليدة الماسونية » وكان مؤسساها (كارل ماركس وفردريك إنجلز) من ماسونيي الدرجة الحادية والثلاثين ومن مؤسسي المحفل الإنجيلزي ، وكانا من الذين أداروا الماسونية السرية وصدر بفضلهما البيان الشيوعي المشهور .

وكان النورانيون الماسون قد دعوا في مؤتمرهم في عام ١٨٢٩ م بنيويورك إلى ضم الحركات الفوضوية في روسيا وأوربا الوسطى والمجتمعات الإلحادية في أوربا إلى بعضها البعض ، وجعلها في منظمة عالمية يطلق عليها الشيوعية ، وكلف ماركس وإنجلز بمقتضى ذلك بوضع المبادئ والنظريات التي من شأنها تنفيذ المشروع ، وتم إمدادهما بالمال ، فكتبا في حي سوهو بلندن كتابهما رأس المال والبيان الشيوعي . هذا وتدل كافة الأبحاث السياسية ودراسة التاريخ التحليلي للظواهر الاجتماعية والسياسية على أن الشيوعية ما هي إلا شكل من أشكال العمل الماسوني اليهودي السري الموجه (٨) .

لم يكن كارل ماركس يكن أي احترام لأوجست كونت ، وكان يعتبره مهرجاً سياسياً وعالماً ضعيفاً (٩) . تصدى ماركس للدفاع عن سان سيمون وخاصة في كتابه (الاقتصاد السياسي والفلسفة) . وهناك عبارات بأكملها استمدهاماركس من سان سيمون وعلى الأخص المتعلقة منها بفكرة علوم الإنسان . والأهم من كل هذا وذاك هو أن كثيراً من الفقرات التي تضمنها المنشور أو البيان الشيوعي الذي أصدره ماركس وإنجلز وردت بصياغات مختلفة في أول استعراض شامل قدمه (بازار) أحد تلامذة سان سيمون لمذهبه . وكان (بازار) هو أول من استخدم عبارة (استغلال الإنسان لأخيه الإنسان) ، وهو التعبير الذي استخدمه من بعده ماركس وأتباعه من الشيوعيين (١٠) .

أما (دوركايم) عالم الاجتماع الفرنسي اليهودي المعروف ، الذي كان يهدي رواد

علم الاجتماع في بلادنا كتبهم إلى روحه ، وتعددت الرسائل العلمية لطلابنا عنه إعجاباً وهياماً به ، فقد أكد في كتابه عن (الاشتراكية أنه يجب أن ننسب إلى سان سيمون وحده الشرف الذي ينسب إلى أوجست كونت بأنه أنشأ علماً جديداً هو علم الاجتماع . ويضيف دوركايم بأن سان سيمون لم يرسم فقط خطة هذا العلم الجديد ؛ بل إنه حاول أن ينفذها ، ويقول أيضاً بأن جميع الأفكار التي تسود عالمنا اليوم تجد جذورها عند سان سيمون . ويؤكد (ماكسيم لروا) بأن سان سيمون وليس أوجست كونت هو الذي أنشأ علم الاجتماع . ويعتبر (لروا) أن سان سيمون هو الأستاذ المشترك لكل من ماركس وبرودون ودوركايم ، وأنه هو الذي مهد الطريق إلى الاشتراكية .

مهد سان سيمون لأفكار ماركس . وأكد عالم الاجتماع (چورچ چيرفيتش) في محاضراته بالسوربون عن كارل ماركس وسان سيمون أن ماركس قد تأثر بآراء سان سيمون التي عرفها أتباعه عام ١٨٢٩ ـ ١٨٣٠ . كان ماركس صديقاً للشاعر الألماني (هن) وكان (هن) يتردد على صديقه ماركس كثيراً ، وكان يرشده وصديقه الشخصي في العاصمة الفرنسية التي قدم إليها قبل ماركس ، وهو الذي عرفه بأتباع سان سيمون وجعله على صلة وثيقة بهم (١١) ، ويكفي القارئ أن يعلم أن هؤلاء الأتباع الذين كان ماركس على صلة وثيقة بهم قد رحلوا إلى مصر خصيصاً لضرب الإسلام بأفكار سان سيمون ، تمكنوا من احتلال أعلى المناصب التي كان منها قيادة حرس محمد علي . ونذكر القارئ هنا مرة أخرى بمقولة ماركس التي امتدح فيها محمد علي لضربه الإسلام قائلاً (إن محمد علي هو الشخص الوحيد القادر على إحلال رأس حقيقي محل عمامة المراسم) (١٢) .

كان سان سيمون قد التقى كما يقول المؤرخ (البيرماتييه) في عام ١٧٩١ بالزعيم الشيوعي (بابيف) ، وأصبح سان سيمون بعد هذا اللقاء واحداً من كبار الأثرياء بعد أن تعددت أسفاره . هذا ويمكن بوضوح شديد تلمس أفكار كارل ماركس عن الطبقات والصراع الطبقي وتضامن الطبقة العاملة (البروليتاريا) في فكر سان سيمون . كان الأخير يرى أن طبقة الصناع يجب أن تشغل الصف الأول ؛ لأنها أكثر الطبقات أهمية، لأن ا لغالبية العظمى من المواطنين في أي مجتمع ينضوون بالضرورة تحت طبقة الصناع ، ولكن أفراد هذه الطبقة يفتقرون إلى الإحساس بروح التضامن الطبقي الذي يجمع شملهم ، وأنه لابد من تضافر الصناع للقضاء على ا لطبقة غير المنتجة (١٣) .

هذه المبادئ الاشتراكية ـ كما تكشف واحدة من المجلات الألمانية الماسونية الصادرة في عام ١٨٩٤ ـ كانت خير عضد للماسونية فناصرتها تماما ، كما جاء في البروتوكول الثالث من بروتوكولات اليهود : « إننا نقصد أن نظهر كما لوكنا المحررين للعمال، جئنا لنحررهم من هذا الظلم ، حينما ننصحهم بأن يلتحقوا بطبقات جيوشنا من الاشتراكيين والفوضويين والشيوعيين ، ونحن على الدوام نتبنى الشيوعية ونحتضنها متظاهرين بأننا نساعد العمال طوعاً لمبدأ الأخوة والمصلحة العامة للإنسانية ، وهذا ما تبشر به الماسونية الاجتماعية » (١٤) .

ومن أبرز المبادئ الاشتراكية التي دعا إليها سان سيمون (إلغاء حق الوراثة وإلغاء الملكية الفردية) . تصور سان سيمون أن فساد المجتمعات ناتج عن وجود الملكية الفردية، ورأى أيضاً أن حق الوراثة يفسد العلاقات الاجتماعية (١٥) .

وعن علاقة إلغاء حق الملكية والوراثة بالماسونية هناك مشروع (آدم وايزهوايت) أستاذ اللاهوت والقانون الديني بجامعة (انغولد شتات) الذي اعتنق اليهودية ، واستأجره اليهود في عام ١٧٧٠ لإعادة تنظيم البروتوكولات اليهودية القديمة في ثوب جديد . أنهى (هوايت) مشروعه في عام ١٧٧٦ ، وكان أهم ما تضمنته بنود المشروع إلغاء الإرث وإلغاء الملكية الخاصة إلى جانب إلغاء الأديان بالطبع (١٦) .

وكما كانت الماسونيةوسان سيمون وراء المبادئ الاشتراكية والنظام الشيوعي ، كانا أيضاً وراء الرأسمالية ووراء العلوم الاجتماعية ، والفلسفة ، والاقتصاد ، والدين ، والسياسة ، والتاريخ ، والتقنية ، والصناعة ، والحرب الأمريكية ، وإنشاء الممرات حول العالم ، وصياغة ميثاق عصبة الأمم لخدمة الأهداف الماسونية .

يقول جي نورمانو الأستاذ بجامعة هارفارد في مقالة يصف فيها عالمية وإسهامات سان سيمون :

« كل العلوم الاجتماعية خصبتها كتابات سان سيمون . الاشتراكية من صنع سان سيمون ، وهو في نفس الوقت بنى الرأسمالية التي تعد أحد الإنجازات التي كان يحلم بها والتي تميز عالمنا اليوم . أثر سان سيمون في الفلسفة والاقتصاد ، وفي التاريخ والدين والسياسة ، هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع ، وهو الذي صاغ مسودة عصبة الأمم في عام ١٨١٤، وهو فوق كل ذلك قائد للنخبة الجديدة من السياسيين والصحفيين ورجال التقنية والصناعة . وهو المتحدث الرسمي باسم الجيل الذي يحمل روح التحديث

الثائرة. شارك في الحرب الأمريكية في عام ١٧٧٩. سافر إلى المكسيك ليعرض على حاكمها مشروعاً لإنشاء ممر يوصل المحيط بالبحر » [١٧] ...

من أين لرجل بمفرده كل هذه القدرات التي تحدث عنها نومانو في مقالته التي كتبها دفاعاً عن سان سيمون وأتباعه . سرعان ما تنكشف ا لحقيقة حينما يظهر ارتباط سان سيمون برجال المال والبنوك اليهود في أوربا وأمريكا وعلى رأسهم (روتشيلد) .

لمع اسم (روتشيلد الأول) الذي عاش من عام ١٧٤٣ م إلى ١٨١٢ م في ميادين الصيرفة والمراباة وسائر المعاملات المالية ، فوجه الحاخامات اليهود أنظارهم لاستخدامه واستخدام أسرته في تنفيذ مخططاتهم العالمية الكبري ، ونبغ في هذا المجال أحد أبنائه (ناتان روتشيلد) فحمل مع أبيه ومن بعده بالاشتراك مع جماعة من رجال المال اليهود من المرابين العالميين تنفيذ مخططات الحاخامات اليهود . وكان (روتشيلد الأول) قد دعا اثنى عشر يهودياً من أرباب المال العالميين إلى (فرانكفورت) ، وكان إذ ذاك في الثلاثين من عمره ، وعقد المجتمعون مؤتمراً لتأسيس احتكار عالمي يسوقون فيه أموال العالم إلى سلطانهم لتسخيره في تحقيق الأهداف اليهودية العالمية [١٨] .

أعجب (روتشيلد) بأفكار (سان سيمون) ، وتشير المذكرات المعاصرة إلى تعاطف (آل روتشيلد) اليهود مع أتباع سان سيمون وأفكارهم تلك التي حملوها معهم إلى مصر وحاولوا تطبيقها . هناك أيضاً علاقة سان سيمون مع رجل البنوك اليهودي (أو ليند رودريج ، الذي أخذ على عاتقه مهمة نشر أفكاره وتحمل تكاليف ذلك . يضاف إلى ذلك أن أخلص تلاميذ سان سيمون وهو (انفانتان) قائد حملة الأتباع إلى مصر كان ابنا لأحد رجال البنوك . وكان (سان سيمون) على علاقة وثيقة (بفرنسيسكو كابرس) مؤسس بنك سانت تشارلز بإسبانيا الذي عرض بالاشتراك معه على الحكومة الإسبانية مشروع قناة (انبار تيرو) .

وكما كان الشيوعيون وراء سان سيمون وهو يتحدث عن تضامن الطبقة العاملة والصراع الطبقي وإلغاء الملكية الفردية وحق الإرث ، كان الرأسماليون وراءه أيضاً. كان رجال الأعمال من أكبر المدافعين عنه وهو يتحدث عن ضرورة سيطرتهم على الثروات العامة ، والانفراد بحكم البلاد ، وضرورة أن يعهد إليهم بإدارة الثروات العامة لأنهم ـ في نظره ـ هم الذين يستطيعون تحقيق رغبات الرأي العام [١٩] ، وبذلك تمكن اليهود من إحكام سيطرتهم المالية على العالم بمختلف نظمه التي كانوا وراءها ، سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية .

إن وقفة دقيقة عند الكلمات التي أشرنا إليها لنورمانو عن سان سيمون، وارتباطات الأخير برجال البنوك والمال اليهود وخاصة (آل روتشيلد) ، وكذلك عند مقولة (دوركايم) « إن جميع الأفكار التي تسود عالمنا اليوم تجد جذورها عند سان سيمون » لتكشف بوضوح أن علم الاجتماع لم يكن إلا اختراعاً ماسونياً يهودياً، روعي فيه أن يحتوي ويشتمل على مختلف التيارات الفكرية التي توجه حركة المجتمع ، سواء أكانت محافظة أو ثورية ، بحيث لا تخرج من الأطر التي حددت لها . لكن هذه التيارات مهما اختلفت فإنها تتفق على شيء واحد وهو (ضرب الدين) . يضرب الاتجاه المحافظ الدين ، بدعوى الإيمان بالقيم الإيجابية للجوانب غير العقلانية من السلوك، كالتقاليد والخيال والمشاعر والدين مع القول باستحالة إقامة ما يسمونه بالعقائد الدينية التقليدية بشكلها القديم ، ثم العمل على إيجاد مجموعة من المعتقدات والقيم التي تظهر في ديانة وضعية علمية يلتف الناس حولها ، لكنه ليس لها ارتباط بإله أو جنة أو نار. ويضرب الاتجاه الثوري الدين ضرباً مباشراً بنقده العنيف للدين ، ورفضه ما يسميه بالعقلية اللاهوتية الغيبية .

وتعتبر (الثورة الفرنسية) أحد أوجه الارتباط بين سان سيمون والماسونية . مهدت الماسونية للثورة الفرنسية كما جاء في مجلتها آكاسيا الصادرة في عام ١٩٠٣ ، ولعبت الماسونية ـ كما جاء في محفل انكرس الأكبر الماسوني عام ١٩٢٣ ـ أهم الأدوار في إشعال الثورة الفرنسية ، وقال الماسون فيها (يجب أن نكون على أهبة الاستعداد لقيام بأي ثورة منتظرة في المستقبل) [٢٠] .

عاصر سان سيمون هذه الثورة وعايش أحداثها . وتكشف سجلات الثورة المدونة أنه أصبح في فترات لاحقة أكثر ولاء وحماساً لها ، وشارك في بعض إجراءاتها ، بل إنه منح في عام ١٧٩٣ شهادة المواطن الصالح مرتين ، وشارك أيضا في خريف ا لعام نفسه كعضو فعال في الحلقات الثورية المتطرفة في باريس [٢١] .

أما أبرز صور العلاقة بين سان سيمون والماسونية فهي (فكرة الإنسانية) التي تعتبر المحور الأساس الذي تدور في فلكه نظريات علم الاجتماع .

يقول (هاوكنز) في موسوعة الدين والأخلاق : (إنه يمكن أن ننظر إلى الماسونية على أنها دين من صنع الإنسان) ، [٢٣] أما جيمس كارتر فيقول : (إن الماسونية تحاول أن تنمي ديناً جديداً يتفق عليه كل الناس) [٢٤] .

وفكرة الإنسانية العالمية هذه فكرة ماسونية تهدف أن تحل عبادة الإنسانية محل العبادة بدلا من الله. وقد جاء في مضابط الشرق الأعظم الماسوني عام ١٩١٣ قولهم (وسوف نتخذ الإنسانية غاية من دون الله) [٢٥] ، وجاء أيضا في كتاب معنى الماسونية قول (ولشهرست) : (لا يزال المعبد غير مكتمل الآن ولم ينته بعد .. إنه هذا الكيان الجمعي من الإنسانية نفسها ونحن نعرف كيف نكمله) [٢٦] .

والمذهب الإنساني أو النزعة الإنسانية كما يراه عالما الاجتماع (ماكيفر وبيج) مذهب ينزع إلى التخلي عن أحكام ما فوق الطبيعة المتعلقة بالخلق والجنة والنار ، وما تنطوي عليه النفس من خطيئة ، وما شابه ذلك .. ثم يعمل جاهداً على أن يجمع الناس على أساس من قواعد الأخلاق الاجتماعية لا على أساس المذهب الديني ، أو الجماعات الدينية، أو المعتقدات بوجه عام [٢٧] .

والنزعة الإنسانية طريقة للتفكير تؤكد على أهمية الإنسان في طبيعته ومكانه في العالم . وتجعل من (الإنسان) وليس (الله) محور الكون ، ولهذا فإن الإنسانية في جملتها وتفصيلاتها ثورة ضد الدين الذي لا تؤمن به ، ولا بالتدخل الإلهي ، وترفض الله والغيبيات ، وليس فيها مكان لما هو مقدس أو موحى به ، وترى أن مستقبل الحياة على الأرض يقع على أكتاف الإنسان وحده ، ولذا فهي تركز على الحياة الدنيا دون الآخرة .

هذا وقد أعاد أصحاب النزعة الإنسانية في العصر الحديث تعريف (الدين والله) بصورة تؤدي إلى الاستغناء عنهما بطريقة مستترة غير مباشرة ، لا بطريقة صريحة مكشوفة . (الله) عند البعض منهم : هو المثل العليا الإنسانية والمبادئ الاجتماعية وحدها ، وعند البعض الثاني : هو الذات الشاملة في كل منا ، وعند البعض الثالث : هو التفاعل المتبادل بين الأفراد ، ومن ثم تبتعد هذه التعريفات عن المفهوم الحقيقي للألوهية، وتقطع الصلة تماماً بينها وبين مفهوم (الله) المألوف عند الناس .

أما (الدين) فهو عند أصحاب النزعة الإنسانية اتجاه أو موقف وليس بمضمون . فالشيوعية والإلحاد تدخل بذلك ضمن الأديان . ويرى (لامونت) أن أي دعوة منظمة تنظيماً اجتماعياً تنجح في كسب ولاء الناس وعواطفهم هي دين ، وعلى هذا الأساس تكون : كرة القدم ، ونقابات العمال ، والإجراءات السياسية ، والجيوش ، والجمعيات الأدبية.. من ضروب النشاط الديني [٢٨] .

وتقول النشرة الماسونية في ١٥ ديسمبر ١٨٦٦ (علينا نحن الماسون أن نتحرر من كل اعتقاد بوجود الله) . وجاء في نشرة ١٩٢٢ القول : (ستقوم الماسونية مقام الدين، والمحافل مقام المعابد) . وجاء في نشرة الشرق الأعظم في فرنسا في يوليو ١٨٥٦ : (نحن الماسون لا يمكننا أن نتوقف عن الحرب بيننا وبين الأديان ؛ لأنه لا مناص من ظفرها أو ظفرنا، ولابد من موتها أو موتنا، ولن نرتاح إلا بعد إقفال جميع المعابد) (٢٩) .

أما (سان سيمون) فقد أوضحنا أنه كان منذ طفولته ميالاً إلى التحرر من شؤون الدين . كان يرى أن الدين ما هو إلا اختراع قامت به الإنسانية ، والعلم عنده هو الذي يجب أن يكون ديانة المستقبل . يقول سان سيمون في أحد كتاباته : (بالنسبة لكم أيها السادة الذين تعلمون جيداً كم باتت العقائد ا لقديمة خالية من القوة والحياة، بات لا مفر من أن تشعروا بقوة الحاجة إلى عقيدة عامة جديدة تنتمي إلى الحالة الراهنة للحضارة والمعارف). وقال أيضاً في موضع آخر : (إن الدين يصاب بالشيخوخة مثل المؤسسات الأخرى، وهو مثل المؤسسات الأخرى بحاجة إلى أن يتجدد بعد فترة من الزمن)(٣٠).

ويظهر اتجاه سان سيمون المادي الإلحادي على النحو التالي :

١ ـ يرى سان سيمون أن الإنسان هو الذي اخترع الله مدفوعاً بدوافع مادية، وبعد أن تم له ذلك الاختراع اعتقد في أهمية نفسه ، ويذهب سان سيمون إلى أبعد من ذلك فيقول : (إن فكرة الله (٣١) في الحقيقة فكرة مادية، وهي نتيجة لدورة السائل العصبي في المخ).

٢ ـ اقترح سان سيمون تكوين جمعية من واحد وعشرين عضواً لتمثيل الإرادة الإلهية في هذا الكون . ويقول سان سيمون إن الله يحدثه ويوحي إليه بفكرة الديانة الجديدة ـ ديانة نيوتن ـ ويقول له : (إن مجلس نيوتن سوف يمثلني على الأرض) ، فيقسم الإنسانية إلى أربعة أقسام : (الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية)، وسوف يكون لكل قسم من هذه الأقسام مجلس على غرار المجلس الرئيس ، وسوف يرتبط كل فرع في العالم مهما كان موطنه بأحد هذه الأقسام (الأوربية الغربية بالطبع) ، وبالمجلس الرئيس، ومجلس القسم الذي يتبعه ، وينتخب النساء في هذه المجالس على قدم المساواة مع الرجال (٣٢) .

ومن المضحكات المبكيات أن يعرض رجال الاجتماع في بلادنا على طلابهم آراء سان سيمون بإدارة شؤون الإنسانية وفقاً للجنسيات السالفة الذكر ، بطريقة تعكس

مدى ضحالة ونضب العقيدة فيهم ، بالإضافة إلى السطحية الشديدة في الفهم . هذا محمد الغريب عبد الكريم / أستاذ ورئيس قسمي الاجتماع وعلم النفس بجامعة أسيوط بمصر بدلاً من أن يشرح لطلابه ما وراء أفكار سان سيمون ، نجده يحتج على سان سيمون لأنه تجاهل أقدم شعوب الأرض ، مثل : الشعب المصري ، والهندي ، والصيني .. التي كانت يجب أن تمثل في مجلس نيوتن الذي يمثل الإرادة الإلهية لإدارة شوون الإنسانية (٣٣) .

٣ ـ كتب سان سيمون مشروع تأسيس موسوعة يدخل تحتها كل ما هو ليس (بديني) ، وقال في هذا المشروع : (إنني أعتقد في الله الذي خلق العالم وأخضعه لقانون الجاذبية). هذا (الإله) الذي يعتقد فيه سان سيمون ليس سوى مصطلح جديد للطبيعة في صورتها المثالية ، أو كما يعبر هو عنه بأنه : (النظام العظيم للأشياء) ، وقد حدد رجال الاجتماع العرب (الله) عند سان سيمون بأنه إله مجرد لا شخصي خالد في الطبيعي ، ومذهبه النهائي شكل من أشكال وحدة الوجود . وعن اتساق مفهوم سان سيمون عن الله مع مفهوم الماسونية يقول تلميذه الفيلسوف الاشتراكي الماسوني (برودون) : (ليست الماسونية سوى نكران جوهر الدين ، وإن قال الماسون بوجود الله أرادوا به الطبيعة وقواها المادية ، أو جعلوا الإنسان والله كشيء واحد) ، ونتيجة لهذا الإلحاد البين فقد صودرت مخطوطات مشروع إنشاء الموسوعة الجديدة ، واتهم سان سيمون بالتضليل وهدم المبادئ الدينية .

٤ ـ ارتبط هدم سان سيمون للدين بهدم الأخلاق القائمة على الدين ، ودعا إلى أخلاق دنيوية تقوم على العمل والتعامل بمنأى عن كل نزعة روحية أو سماوية . بمعنى إعادة بناء الأخلاق على أسس جديدة ، يتم عبرها الانتقال من الأخلاق السماوية إلى الأخلاق الأرضية التي تتلاءم في تصوره مع التطور الفكري والعلمي المعاصر . ويقر رجال الاجتماع العرب بأن الأخلاق عند سان سيمون مسألة دنيوية علمانية أساساً لا غاية لها فيما وراء القضايا الزمنية ، وهدفها تحقيق أقصى قدر من السعادة في الحياة .

٥ ـ بعد أن قضى سان سيمون على الدين والأخلاق القائمة عليه أبرز دور (الفن)، هذا السلاح الماسوني المهم ، وقال إن الفن سيسهم في صياغة الأخلاق القائمة في المجتمع ، وسيشكل المعتقدات والآراء والمشاعر . أما الموسيقى فهي عند سان سيمون وسيلة من وسائل التثقيف الخلقي (٣٤) ، وقد حدد (ولمشهرست) في كتابه (معنى الماسونية) علاقتها بالموسيقى قائلاً : (إن الموسيقى ليست هي هذا النوع الوسيلي أو

الذي يعبر عنه بالصوت ، إنها التطبيق الحي لفلسفتنا ، إنها توافق الحياة الإنسانية بانسجام مع الله حتى تصبح الروح الشخصية متحدة مع الله) [٣٥] .

٦ ـ أسس سان سيمون مذهب (الوضعية) ، هـذا المذهب الذي انخدع به علماء الأزهر في بلادنا . وكـان أحد المعاول المهـمة التي قـضت على دولة الخلافـة الإسلامـية. يمثل هذا المذهب مدرسة قائمة بذاتها في علم الاجتماع .

وقد كان مذهباً معروفاً في القرن السابع عشر والثامن عشر ، ولكنه لم يكن معروفاً بهذا الاسم . يعني المذهب الوضـعي عند سان سيمـون تطبيق المبادئ العلميـة على جميع الظواهر الطبيعيـة والإنسانية ، وفهمها في ضوء هذه المبـادئ مجردة من (الدين) تماماً . كان سـان سيمـون مقتنعـاً بأن المعرفة الأساسية قـد تطورت عبـر ثلاث مراحـل ، هي : المرحـلة (اللاهوتية أو الدينيـة) ، بمعنى تفسيـر الظواهر تفسيراً دينيـاً ، أي : الرجوع في تحديد علـة الظواهر إلى الإله . ثم تأتي المرحلة (الميتـافيـزيقية) ، أي : مـا وراء الطبيـعة ؛ وهي تمثل تطوراً بسـيطاً عن الحـالـة الأولى ، كالاعتـقاد في أن النجوم تسـير في دوائر ؛ لأن الدوائر هي أكمـل الأشـياء ، أو تفسـير النمو في النبـات بنسبته إلى قـوى الإنبات . وأخيـراً المرحـلة (الوضـعيـة) التي تفسـر الظواهر بنسبتـها إلى القـوانين التي تحكمهـا ، والأسباب المباشرة التي تؤثر فيها ، والاعتماد على الملاحظة والتجريب .

ووفقاً لهذا القانون أطاح سان سيمون بالدين بعيداً ، واعتبره مرحلة مضت تعبر عن طفولة الإنسانية ، ونظر إلى العلم كإطار محقق وصادق من المعتقدات الراسخة التي تحل محل الدين ، وأنه هو الذي سيقدم بدلاً من الدين النـظرة المترابطة والشاملة للكون بما فيه الوجـود الإنســاني على أسـاس وضـعي ، ولـيس على أسـاس ديني ، ذلك لأن المعـرفـة الإنسانية قد تجاوزت مرحلة التفكير الديني والميتـافيزيقي ، وستحل طبقة العلماء محل ما يسمونه برجـال الدين ، وبهذا يكون العلم قد ورث الدين إلى الأبد ، وسيفقـد ما يسمى برجـال الدين وذوي الخلفيـات الدينية تـفوقـهم الثقـافي ، ويصبـحون غـير قـادرين على منافسة المثقفين الثوريين العقلانيين الصاعـدين ، الذين سيقودون المجتمع ويهدمون المجتمع القديم القائم على الدين [٣٦] .

العلوم الوضعية عند سان سيمون سوف تتصدى لما يسميه بالنفوذ الرجعي للأديان ، وهي التي سوف توفـر الوسائل الضرورية التي تساعـد على معرفة الطبـيعة وإخضـاعها . الدين والتفكير العيني عند سان سيمون معرفة مـزيفة تجبر العقول على طاعة عمياء . لهذا فإن التـربيـة الوضـعيـة عنده سـوف توفـر معرفـة عقـلانية يمكن الهـيمنة عليـها . وربـط

سان سيمـون بين تقدم المعرفة الوضعيـة وتضاؤل استشارة من يسمـيهم برجال الدين في أمـور الدنيا ، وبذلك يصـبح الاتصال بالـعلماء بطريق مـباشـر وغيـر مبـاشر هو الصـورة الوحيدة للإدراك العلمي السليم .

يقر رجال الاجتمـاع في بلادنا بتأثير هذه الفلسفة الوضعيـة على بلادنا الإسلامية . يقول طلعت عيسى :

(هذا الاتجاه الفكري الـذي نشأ في فرنسـا ، وجد طريقه إلى الـذيوع والنجاح في الشرق مهد ا لفلسفات العريقة والفلسفـة الإسلامية التي تقوم على التوحيد) ، والغريب في الأمر أن هذه الفلسفة لم تلق نجاحاً في فـرنسا ؛ بل لقيت نجاحاً في بلادنا ، وبني على دعائمها صرح دول وإمبراطوريات في الشرق الإسلامي ، كما يقول طلعت عيسى .

أما عن دور الفلسـفة الوضعيـة ـ أو الفلسفة الإثبـاتية الإلحادية كمـا يسميهـا الشيخ مـصطفى صبـري ـ في القـضـاء على دولة الخلافـة الإسـلاميـة فيتـحـدث عنها رجـال الاجتماع في بلادنا على النحو التالي : ـ

(كانت فكرة الفصل بين السلطتين الروحيـة والزمنية هي الدعامة التي تغلغلت على أطرافهـا الفلسفة الوضـعية في الشـرق .... استولى الخليـفة العثمـاني على مقاليـد الأمور باسم الدين ، وكان بذلك يجمع بين السلطتين الروحيـة والزمنية في الوقت نفسه ، فكان حال العالم الإسلامي أشبه بأوربا في العصور الوسطى ، وبالملك الذي يستمد سلطته من الله رأسـاً لا من الشعب ، ولـهذا وجـدت فكرة الفـصل بين السلطتين الزمنيـة والروحيـة طريقها إلى قلـوب المسلمين ، وكانت الشرارة الأولى التي سبـبت فيما بعد إلغـاء الخلافة وقيام الثورة التركية في عام ١٩٠٨) .

كان هذا هو الدور غـير المباشر للمـاسونية في القضـاء على دولة الخلافة الإسـلامية عبر الفلسـفة الوضعية في علم الاجتـماع ، أما عن دور الماسونية المباشـر في القضاء على الخلافة فيحكيه السلطان عبد الحميـد بنفسه قائلاً : (إنني لم أتخل عن الخلافة الإسلامية لسبب ما ، سوى بسـبب المضايقة من رؤساء جمعية الاتحـاد المعروفة باسم (جون ترك) وتهـديدهم ، اضطررت وأجبـرت على ترك الخـلافـة . إن هؤلاء الاتحـاديين قـد أصـروا وأصروا عليّ بأن أصـادق على تأسيس وطن قومي لليهـود في فلسطين ، ورغم إصرارهم فلم أقبل بـصورة قطعيـة هذا التكليف ، وأخيـراً وعدوا بتقـديم ١٥٠ مليون ليـرة إنجليزية ذهباً فرفضت هذا التكليف بصورة قطعية أيضاً) [٣٧] .

وجمعية الاتحاد والترقي هذه التي يتحدث عنها السلطان عبد الحميد تأسست في بادئ الأمر في باريس على يد جماعة من الشبان الأتراك ، الذين تشبعوا بالأفكار الفرنسية وأمعنوا في دراسة الثورة الفرنسية . كانت المحافل الماسونية وعلى الأخص المحفل الإيطالي في سلانيك ترحب بأعمال هذه الجمعية ، وتنتصر لها ، وكانت جلساتها تعقد في غرف المحافل الماسونية التي يستحيل على الجواسيس أن يصلوا إليها مهما بذلوا من جهد ، وكان الكثيرون من أعضاء هذه المحافل مندمجين في جمعية الاتحاد والترقي، وكان أعضاء الجمعية هذه ينتفعون بالأساليب الماسونية في الاتصال بإسطنبول ؛ بل وفي التقرب من القصر ذاته ، وأخذت هذه الجمعية تعقد الجلسات السرية وتهيء للثورة ضد الخلافة ، وظلت كذلك حتى عام ١٩٠٨ حيث قامت بالانقلاب واستولت على الحكم.

خلاصة ما سبق أن الفيلسوف الفرنسي (سان سيمون) ذلك الذي استندت إليه مختلف اتجاهات علم الاجتماع كان مرتبطاً برجال المال والمرابين اليهود . كان الغرب يراه نبي الرأسمالية في نفس الوقت الذي كانت فقرات كثيرة من البيان الشيوعي الذي أصدره ماركس وإنجلز مستمدة من سان سيمون . دعا سان سيمون إلى إلغاء حق الملكية وحق الوراثة ، وهي نفس بنود المشروع الماسوني الذي صاغه (آدم هوايت) . مهدت الماسونية وأشعلت الثورة الفرنسية التي عايشها وعاصرها سان سيمون ، وكان أكثر الناس ولاء وحماساً لها . دعت الماسونية إلى أن تحل عبادة الإنسانية محل عبادة الله، فكرس سان سيمون فكره للدعوة إلى الإنسانية . قضت الماسونية على الأخلاق بعد أن قضت على الدين ، وركزت على الفن والموسيقى ، فدعا سان سيمون إلى نزع الدين من الأخلاق ثم أعاد بناءها على الفن والموسيقى ، أسس سان سيمون مذهب (الوضعية) الذي كان أحد معاول هدم الخلافة الإسلامية ، وهو نفس ما سعت إليه الماسونية التي كانت وراء جمعية الاتحاد والترقي إلى أن سقطت الخلافة .

المصــادر

(١) محمود عودة ، تاريخ علم الاجتماع ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية ، بيروت ص ٧

(٢) صابر طعيمة ، الماسونية ذلك العالم المجهول ، دار الجيل بيروت ، ١٩٨٦ صفحات ١١، ١٢، ١٢١، ١٤١ ، ١٤٣ .

انظر أيضا:

E.L. HAWKINS, FREE MASONERY IN ENCYCLOPEIA OF RELIGION AND ETHICS,VOL V1 N,Y, 1967. P.120.

(٣) محمد طلعت عيسى ، أتباع سان سيمون وفلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر ، رسائل جامعية ، مطبوعات جامعة القاهرة ، ١٩٥٧ صفحات ٣١، ٣٣، ٣٧، ٤١ .

انظر أيضاً :

بيار انسار ، سان سيمون ، ترجمة إبراهيم العريس ، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ص ٨ .

(٤) جان لاكرو ، أوجست كونت ، ترجمة منى النجار ، بيروت ، ١٩٧٧ ص ٢٠ ، ٢١ .

(٥) يرفض برودون الأخذ بالأديان ويؤكد أن الإنسان ولد ليعيش دون الاعتقاد في ديانة ما . تابع طلعت عيسى ص ١٠ ، ٢٥ .

(٦) تابع محمود عودة ص ٤٢ .

(٧) السيد الحسيني ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ . ص ١٧٢ .

(٨) تابع صابر طعيمة ص ٣٩٩ ، ٤٢٦ .

(٩) تابع السيد الحسيني ص ٦١ .

(١٠) تابع طلعت عيسى ص ١٠ . انظر أيضا هاينزموس ، الفكر الاجتماعي ترجمة السيد ا لحسيني وجهينة سلطان ص ٢٨ .

(١١) تابع طلعت عيسى ص ١١ . ٥٦ ، ٨١ .

(١٢) ز. ا. ليفين ، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ، ترجمة بشير السباعي ، ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ ص ٢٦ .

(١٣) تابع طلعت عيسى ص ٣٩ .

(١٤) تابع طعيمة ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩ .

(١٥ تابع طلعت عيسى ص ٩٤ ـ ٩٥ .

(١٦) تابع طعيمة ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ .

(١٧) J.F NORMANO, SAINT AIMON AND AMERICA, SOCIAL FORCES, OCT, 1932 pp. 8 - 14

(١٨) تابع طعيمة ص ٤٢١ ـ ٤٢٤ .

(١٩) تابع . NORM ANO P.9

(٢٠) انظر طعيمة ص ٤٢٨ . أيضاً جواد رفعت اتلخانة ، أسرار الماسونية ، ترجمة نور الدين الواعظ وسليمان القابلي ، مدرسة دار العلوم ، قطر ص ٢٨ .

(٢١) تابع محمود عودة ص ٤٦ .

(٢٢) من أبرز المؤسسات الدولية المتغلغلة في عالمنا الإسلامي الداعية للنزعة الإنسانية « منظمة اليونسكو » . جاء في البيان المشترك لمجموعة الخبراء العشرة المجتمعين بدعوة من اليونسكو ما نصه (وهذا المجتمع يجب أن يأخذ صورة نزعة إنسانية جديدة، يتحقق فيها الشمول بالاعتراف بقيم مشتركة تحت شعار تنوع الثقافات ... إن منظمة دولية مثل منظمة اليونسكو قادرة على أن تدعو جميع قوى التربية والعلم والثقافة إلى تكوين نزعة إنسانية كهذه ..... إن قيام تفاهم دولي ونزعة إنسانية جديدة هو من جهة ضروري لنجاح العلاقات السياسية ، كما أن هذا التفاهم وهذه النزعة الإنسانية الجديدة هما من جهة أخرى عنصران مهمان في مواصلة السعي إلى المعرفة) انظر أصالة الثقافات ودورها في التفاهم الدولي ، ترجمة حافظ الجمالي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢٦ . ويقول (رينيه ما هو) المدير العام الفرنسي الأسبق لليونسكو والذي رافقها منذ عام ١٩٤٦ : (لقد خطط اليونسكو أن يحقق هدفاً سياسياً مقصوداً ، إنها لا تعمل لمجرد تطوير التربية والعلم والثقافة بحد ذاتها (؟) .... إن منظمة اليونسكو قد مكنت رجال يومنا ونساءه ... من أن يظهروا الأمل بصورة كافية إيمانهم بأن الإنسانية واحدة) ، ويقول في موقع آخر : (اليونسكو هي عن قصد منظمة (علمانية) تماماً ، ليس فقط في تركيبها، وإنما أيضاً بمجرد مفهومها، ولهذا فإن علاقتها بالسلطات الدينية علاقة (شك وتحفظ)) إلا أنه من الملاحظ أن هذه العلاقة تتحول مع الصليبية إلى علاقة فهم متبادل (بحجة) مساعدة الدول النامية . وتجمع اليونسكو والصليبية باعتراف (رينيه ما هو) نفسه وحدة غرض تحت ادعاء (مصير الإنسان على الأرض) . انظر ، عزيز الحاج ، اليونسكو ، ١٩٧٥ ص ١٢٩ .

ويذكر جواد اتلخانة أن مديري شعبة التعليم والثقافة في اليونسكو من اليهود مثل (سومر فيلد) و (جي إيزنهارد) . ويدير شعبة الثقافة العالمية اليهودي (ويلسكر)، والاستعلامات اليهودي (كايلن)، والميزانية اليهودي (ويتز) ، والهوية اليهودي (سبيكي) ، والسياحة اليهودي (إيرامسكي) ، والتعيين اليهودي (ويرسل) ، انظر جواد اتلخانة . مرجع سابق ص ٥٠ . انظر كذلك مفتريات اليونسكو على الإسلام لمحمد عبد الله السمان .

(٢٣) تابع . HAWKINS P. 120

(٢٤) JAMES CARTER, FREE MASONERY, IN THE WORLD BOOK ENCYCLOPE-DIA, VOL 3, N.Y, CHILDRCRAFT INT. INC. P. 208 .

(٢٥) تابع طعيمة ص ٤١٥ .

(٢٦) W.L. WILMAHURST, THE MEANING OF MASONERY, BELL PUBLISHING COM. N.Y. 1980. P 71.

(٢٧) ر . م . ماكيفر ، تشارلز بيج ، المجتمع ، ترجمة علي عيسى ، مؤسسة فرانكلين ، مكتبة النهضة المصرية ، الجزء الأول ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤ .

(٢٨) هنتر ، ميد ، الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ص ٣٩٥ وما بعدها .

(٢٩) تابع طعيمة ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٣٠) تابع بيار انسار ص ١٢٨ .

(٣١) يعتقد الكثيرون ولا سيما في العالم الغربي بالله ويؤمنون به ، لكن اعتقادهم وإيمانهم مبني على أن الله (فكرة) وليس بحقيقة . ويرى هؤلاء أن الإيمان بوجود إله إيمان بوجود فكرة الألوهية . وهي فكرة يقولون إنها جميلة، لأنه مادام الإنسان يتخيلها ويعتقد فيها فهو يبتعد عن الشر ويقترب من الخير . لهذا يسهل أن يجر هؤلاء الناس إلى الإلحاد والارتداد عن الإيمان بمجرد أن يبدأ العقل في التفكير في لمس وجود هذه الفكرة ، فإذا لم يلمس وجودها كفر بالله وألحد . والإيمان بالله كفكرة وليس كحقيقة يستتبع أن يكون الخير والشر فكرة أيضاً وليس بحقيقة . وقد سار بعض رجال الاجتماع في بلادنا على هذا المنوال فنظروا إلى (الدين) على أنه ظاهرة (والله) على أنه فكرة . والصواب أن الله حقيقة وليس بفكرة ، وله وجود ملموس ومحسوس ، وإن كان يستحيل إدراك ذاته .

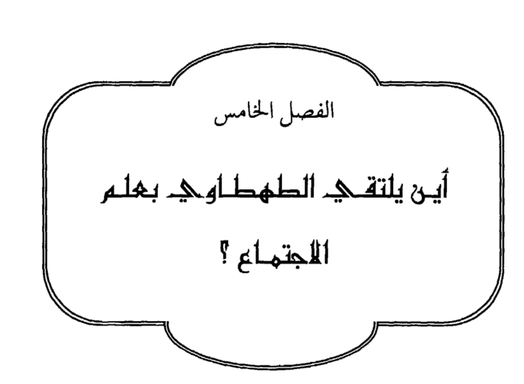
(٣٢) تابع طلعت عيسى ص ٣٦ ، ٤٤ ـ ٤٥ .

(٣٣) محمد الغريب عبد الكريم ، نظرية علم الاجتماع المعاصر ، المكتب الجامعي الحديث ص ٧٢ .

(٣٥) تابع . WILMSHURST P. 189

(٣٦) يقوم المثقفون في عالمنا الإسلامي اليوم بنفس الدور الذي ألقاه على عاتقهم سان سيمون ، وما درجات الماجستير والدكتوراه إلا أساليب مرسومة ومخططة ليستمع الناس إلى ما يقوله أصحابها ، وما يفتون به ، فيحلون بذلك محل علماء الدين ولكن على أساس وضعي وليس على أساس الكتاب والسنة . وهذا هو عين ما حدث حينما تم القضاء على المحاكم الشرعية والقضاة الشرعيين بإحلال رجال القانون والمحاكم المدنية محلهم . انظر أيضاً طلعت عيسى ص ٤٣ ، ٤٨ ـ ٥٣ .

٣٧ انظر انسار بيسار ص ٦٥ وطلعت عيسى صفحات ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٦ وطعيمة ص ٤٣٦ .



الفصل الخامس

أين يلتقي الطهطاوي بعلم الاجتماع ؟

الفصل الخامس

أين يلتقي الطهطاوي بعلم الاجتماع ؟

لاتزال تحمل شوارع أهم المدن في بلادنا حتى جزيرتنا العربية اسم (رافع رفاعة الطهطاوي) ، ولازال الكثيرون ينظرون إليه على أنه عالم أزهري متميز لعب دوراً بارزاً في خدمة الإسلام وتنوير المسلمين . إن الأمر يحتاج إلى بيان هذا الدور المتميز الذي لعبه الطهطاوي في ضرب الإسلام وخلع المسلمين من جذور عقيدتهم ، وإلقائهم في أحضان الحضارة الأوربية .

في الفترة التي خطط فيها للقضاء على الخلافة الإسلامية ، كان محمد علي والياً على مصر . كان محمد علي شخصاً سيء السمعة ، معروفاً بالقسوة وغلظ الكبد، محباً للعظمة إلى حد الجنون . احتضنته فرنسا احتضاناً كاملاً لينفذ لها كل مخططاتها، أنشأت له جيشاً مدرباً ومجهزاً بأحدث الأسلحة ، وبنت له أسطولاً بحريا ، كما بنت له القناطر الخيرية لتنظيم عملية الري في مصر ، لتعهد إليه بدور خطير ـ أداه بنجاح ـ وهو أن يأخذ لمصر مظاهر الحضارة الأوربية ـ أي الطريقة الغربية في الحياة. وبمعنى أكثر تحديداً أن ينقل مصر من المرتكز الإسلامي إلى شيء آخر يؤدي بها في النهاية إلى الخروج من حيز الإسلام كلية [١] . هذا الخروج من الإسلام اعتبره العلمانيون في بلادنا مكسباً وإنجازاً مهماً حققه محمد علي لمصر ، وتصوروا ـ ببلاهة أو بقصد ـ أن القضاء على محمد علي وتصفيته ودخول الاستعمار إلى بلادنا إنما كان لحرماننا من مكاسب وإنجازات الحضارة الغربية ، وما تحمله من أفكار ونظريات ورؤى ومفاهيم جديدة تخالف هذه الظلمة الدهماء الكامنة في متون المتأخرين المسلمين وشروحهم ، بما فيها من تعقيد وغموض وإسفاف ـ على حد قولهم ـ [٢] .

أسس له الفرنسيون تسعة وعشرين مصنعاً في عام ١٨٣٧ ، أقنعه (لا ميير) بإنشاء مدرسة للهندسة العسكرية . وفّر له (تورنيه) وسائل النقل بالسكك الحديدية . ساعده (دي شارم) في بناء الطرق والجسور . بحث له (ليفيفر) عن المعادن وأقنعه باستغلال الثروة المعدنية إلى أقصى حد . شرع له (لامى) في تنفيذ نفق شبرا . اهتم (جافارى)

و (جوندريه) بالصناعات الكيماوية . أقام له (بوسكو) مزرعة نموذجية بشبرا ترشد الفلاحين إلى أنسب طرق الزراعة . عدّل له (أوليفيه) أساليب الري التي كانت سائدة في مصر منذ أقدم العصور، وساعده في إقامة المشاريع الكبرى على النيل . أما (روجيه) فقد أقام له أول نواة لفرقة موسيقية كاملة العدة في مدرسة المدفعية بطره ، فجيء له بمجموعة من الفنانين الممتازين الفرنسيين مثل (ماشرو) و (آشار) و (ألريك) الذين سجلوا له لوحات واقعية ، تعبر عن المذهب السائد في الفن آنذاك . وفر الفرنسيون لمحمد علي معاهد الثقافة الفنية للتوجيه والإعداد الفني الحر ، الذي يجعل من الفنان سيد نفسه، يستخدم ملكاته وتصوراته وخياله إلى أبعد حد ممكن غير مقيد لا بمنهج ولا بتقاليد ولا دين . قالوا له إن هذه المعاهد الفنية هي سبيل نشر الأخلاق العالية ، وأن الفنان ما هو إلا رسول من رسل الإنسانية وهاد إلى الأخلاق الاجتماعية الواجب توافرها في المجتمع الحديث . أعدوا له تمثالاً له ولابنه إبراهيم . ملكهم محمد علي مقدرات مصر كلها . عين (محمد علي) الفنان (إلريك) الذي أعد له تمثاله بمدرسة الرسم بالجيزة . أما (لاربان) فقد تولى قيادة مدرسة الهندسة العسكرية . عين (دى بلفون) كبير مهندسي مصلحة الطرق والكباري . تولى (برون) إدارة مدرسة الطب . أدار (ربرينو) مدرسة المدفعية بطرة ثمانية عشر عاماً . ورأس (دي شارم) مصلحة الطرق والكباري .... إلخ .

تزعم هؤلاء جميعاً (بارتلمي بروسير أنفانتان) الذي اشتهر (بالأب أنفانتان) . اشترك (انفانتان) في بناء القناطر لمحمد علي ، ومات له في هذه العملية اثنا عشر رجلاً من رجاله بالطاعون ، لكنه اعترف في أحد رسائله بأنه لم يأت إلى مصر من أجل هذا الهدف .

كان مجموع رجال (انفانتان) خمسة وخمسين رجلاً ، أتوا إلى مصر على ظهر سفينتين غادرت الأولى ميناء مارسيليا الفرنسي في ١٨ مارس ١٨٣٣ متجهة إلى الإسكندرية بقيادة (بارو) و (فيلسيان دافيد) ، وغادرت الثانية نفس الميناء الفرنسي في ٢٣ سبتمبر من نفس العام بقيادة (أنفانتان) نفسه . ما إن صعد (أنفانتان) على ظهر السفينة حتى حياه رجاله بنشيد أطلقوا عليه (تحية الأب) . سهر الرجال ليلتهم الأولى ينشدون أناشيد أسموها (الأناشيد السان سيمونية) . قضت السفينة في عرض البحر تسعة عشر يوماً ، وما أن اقتربت من ميناء الإسكندرية حتى رفعوا على ساريتها شعار (سان سيمون) .

كان هؤلاء الرجال رجال فكر وأدب وسياسة وفن وموسيقى ورسم وطب وهندسة وزراعة وتجارة وصناعة . كان منهم كيميائيون وضباط بحرية ورؤساء تحرير ومحررو صحف تصدر في لندن وباريس . كان منهم أيضاً مستشرقون ودبلوماسيون ممن خدموا في آسيا الصغرى وتركيا بالذات لفترة طويلة (٣) .

من هم هؤلاء الرجال ولماذا جاءوا إلى مصر ؟ وما علاقتهم بالطهطاوي وعلم الاجتماع ؟

هؤلاء الرجال هم أتباع المفكر الفرنسي (سان سيمون) ، مؤسس علم الاجتماع وأستاذ (أوجست كونت) . أما لماذا جاءوا إلى مصر فقد جاءوا لضرب الإسلام عن طريق تلقيح أفكاره بأفكار سان سيمون ، ولهدف آخر أكثر تحديداً أسموه (تغيير نظرة الشرق المحافظ إلى المرأة) . وهي نفس الأهداف التي سعى إليها (الطهطاوي) وكرس لها حياته وجهده وفكره . كما أنها هي عين الأهداف التي قام بها علم الاجتماع في الماضي ، ويستمر في السير عليها اليوم في كل جامعاتنا بما فيها الجامعات الإسلامية .

كان (رفاعة الطهطاوي) حلقة الوصل بين مصر والعالم العربي من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، ممثلاً في (أوجست كونت) وأتباع (سان سيمون)؛ ولهذا فإن الذين أرّخوا لعلم الاجتماع في مصر أوضحوا أن الأفكار التي حملها (الطهطاوي) تحدت الأفكار القديمة ، وأعدت لمرحلة الانقطاع عن الماضي (أي الإسلام) (٤) . حينما نفذ (محمد علي) والي مصر سياسة التغريب ابتعث طلاباً شباناً إلى فرنسا ، وجعل الطهطاوي معلمهم الديني . اتصل الطهطاوي أثناء بعثته إلى فرنسا (١٨٢٦ ــ ١٨٣١) بأوجست كونت ، وتتبع أبحاثه ، كما اتصل في نفس الوقت بالفيلسوف الإنجليزي المعاصر لهما (جون ستيوارت مل) . كانت شخصيته (الطهطاوي) محل إعجاب (أوجست كونت) ، وموضع تعليق الفيلسوفين الفرنسي والإنجليزي في الرسائل المتبادلة بينهما (٥) .

اتصل (الطهطاوي) بأتباع (سان سيمون) في باريس ، ثم قابلهم في القاهرة حينما جاءوا إلى مصر داعين إلى مذهبهم ، ونقل عنهم الكثير من الآراء والأفكار والنظريات الاجتماعية التي أسهمت بدور بارز في إفساد إسلام المصريين والمرأة المسلمة بصفة خاصة .

كان الطهطاوي ــ كما يقول الأستاذ (محمد قطب) ــ واحداً من الأئمة العظام

يوم ذهب إلى فرنسا ، وعاد إلى مصر واحداً من أئمة التغريب ، ورسم نقطة بداية تسرب الخط العلماني إلى مصر والعالم الإسلامي . استقبله أهله بالفرح يوم عاد من فرنسا بعد غيبة سنين ، فأشاح عنهم في ازدراء ووسمهم بأنهم فلاحون لا يستحقون شرف استقباله (٦) .

لكن السؤال المهم هنا هو : من هم أتباع (سان سيمون) هؤلاء ؟ وأين يلتقي بهم (الطهطاوي) ؟ إنهم (ماسونيون) مثل أستاذهم . ويلتقي معهم الطهطاوي في نقطة تحقيق أهداف الماسونية في القضاء على الإسلام وتدمير الخلافة الإسلامية وتغريب المسلمين ، سواء أكان يدري أو لا يدري أنهم ماسونيون .

في التاسع عشر من مايو ١٨٢٥ مات (سان سيمون) ، وقد أحاط به جمع من أتباعه المخلصين الذين آلوا على أنفسهم حمل رسالة أستاذهم من بعده . من بين هؤلاء الأتباع رجل المال اليهودي (أوليند رودريج) والدكتور (بيلي) والمشرع (ديفر جبيه) . انضم إليهم (أنفانتان) في ا ليوم التالي للوفاة . قاد (أنفانتان) الحركة الفكرية لمدرسة سان سيمون زهاء ربع قرن من الزمان . كرس هؤلاء الأتباع جهدهم ووقتهم ومالهم لإحياء دعوة سان سيمون وتطبيقها في مصر . وكما ذكرنا في فصل سابق فإن (كارل ماركس) كان قد اتصل بهؤلاء الأتباع عن طريق الشاعر الألماني (هن) ، وكان على صلة وثيقة بهم (٧) . وذكرنا أيضاً أن (ماركس) امتدح (محمد علي) لأنه الوحيد الذي استطاع في نظره أن يطيح بما أسماه (عمامة المراسم) ، وأن يضع بدلها رأسا حقيقية، إشارة إلى ضربه للإسلام واستبداله بالأفكار اللاإسلامية (٨) .

تخرج العديد من هؤلاء الأتباع من مدرسة الهندسة العسكرية في باريس . لماذا مدرسة الهندسة العسكرية بالذات التي تجمع بها الأتباع وكانت من أهم عوامل نجاح دعوتهم ؟ ولماذا قال (أنفانتان) عنها : (يجب أن تصبح مدرسة الهندسة العسكرية المجرى الذي تسير فيه أفكارنا لتشيع في المجتمع الخارجي) ؟ ولماذا أرسل (محمد علي) مبتعثيه وعلى رأسهم (الطهطاوي) إلى هذه المدرسة بالذات ؟ علامات استفهام كثيرة تحتاج إلى مزيد من البحث . أما الشيء الواضح هنا هو أن هذه المدرسة تمثل معقلاً ماسونياً قويا التقى فيه الطهطاوي بأتباع سان سيمون .

قبل أن يرحل (الأتباع) إلى مصر أسسوا لأنفسهم في باريس معبداً خاصاً أسموه (كنيسة شارع مونسيني) . اختار (الأتباع) كلاً من (بازار) و (أنفانتان) آباء

لهذه الكنيسة ، كما أسسوا أيضاً بعضا من الأديرة الصغيرة . أعد الأتباع في هذا المعبد العدة لدعوتهم الجديدة ، وصاغوا لها حكمها وأناشيدها . سنقف هنا عند أحد هذه الأناشيد واسمه (نشيد افتتاح المعبد) ، الذي تكشف كلماته عن المرامي اليهوديه لتدمير الدين عامة والإسلام خاصة ، يقول النشيد :

(إن بابل الشرق القديمه وأهرامات مصر وكنائس آبائنا كلها بجانب المعبد المارد تظهر كالأقزام وبجانب عظمته كالمتسولين العراة) . يفسر طلعت عيسى هذه الكلمات فيقول :

(يهدف أتباع سان سيمون إلى تكوين وحدة تشمل الإنسانية جمعاء دون اعتبار لاختلاف ديني أو عنصري ، فالديانات القديمة التي قامت في بابل ومصر وكنائس الآباء والأجداد ،كلها تتضاءل أمام الوحدة الأصيلة التي سيحققها قيام المعبد الجديد الذي تكون فضيلته الأساسية العمل والإنتاج . معبد دعامته أخلاق دنيوية صناعية بعيدة كل البعد عن النزعات الميتافيزيقية أو التيولوجية (الدينية) التي تسود عصر ما قبل التصنيع). ومن الجدير بالذكر أن رئيس الحكومة ووزير الحربية في فرنسا كان قد أصدر أوامره بمنع هذا النشيد ولو بالقوة .

حاول (الأتباع) الدعوة إلى مذهبهم وتعبئة الرأي العام الفرنسي للسفر إلى مصر في المدن ا لفرنسية مثل ست ومونبلييه وليون وغيرها . أدرك الفرنسيون الطابع الإلحادي للدعوة، فواجهوهم بالاستنكار والشتائم والإهانة والضرب والقذف بالحجارة، وحاولوا إلقاء الأتباع في نهر الرون . رفع النساء والأطفال في وجوههم شعارات : عاش الدين ، عاش الصليب ، ليسقط الأنبياء المزيفون الأفاكون السياسيون ورفاق المرأة . طالبت الجماهير بقطع رقابهم . تصدى لهم الجيش والبوليس الفرنسي وعمل على الإسراع برحيلهم إلى مصر التي أسماها (بلاد الخازوق) ، وألقى القبض عليهم وقدموا إلى محكمة السين بتهمة تشويه القيم الأخلاقية ، وتمخضت المحاكمة عن سجن (أنفانتان) في عام ١٨٣٢ .

كان (أنفانتان) وفيا متحمساً في تنفيذ مبادئ أستاذه (سان سيمون) رسول الإنسانية كما كان يسميه . وكان يعتقد أن الله أرسله لإنقاذ البشرية كما فعل من قبل عيسى ومحمد والأنبياء أجمعون ، وذلك كما جاء في رسالته إلى أحد تلامذته .

بدأ (أنفانتان) في سجن (سان بلاجي) يخطط للسفر إلى مصر لتطبيق أفكار

(سان سيمون) ، التي صبغها هو وأتباعه بصفة الحتمية ، واعتبروها لازمة التحقيق. كتب (أنفانتان) في مذكراته الخاصة عن مصر : (غادرت سجني في الغرب وسأضع نفسي في خدمتك) .

لماذا كان يسعى الأتباع إلى الرحيل إلى الشرق وإلى مصر ؟ لنقف قليلاً عند كلمة (الرحيل إلى الشرق وإلى مصر) ولنر جذور ارتباطاتها بالماسونية .

جاء في الرسائل التي أرسلها أنفانتان إلى رجاله : (الشرق ، تلك الكلمة الساحرة المليئة بالضياء والغموض . الشرق الغامض غموض الصحراء ... يمكنك أن تبشر الشرق بمقدمي ، وأن تعتبره الوطن الذي نرنو إليه .. الشرق معناه مصر الساحرة أرض فرعون وموسى وأرض النيل) .

وعن ارتباط الشرق ومصر بالماسونية رجعنا إلى مجموعة المحاضرات التي ألقيت وكتبت إلى أعضاء المحفل الإنجليزي الماسوني الأعظم ، والتي ضمت في كتاب يحمل اسم (معنى الماسونية) ألفه (ولمشهرست) الذي يوصف بأنه مؤرخ متميز عالم بالديانات خدم الماسونية اثنين وثلاثين عاماً .

يقول (ولمشهرست) :

(إن الأسئلة التي يطرحها كل من يدخل المحفل الماسوني : من أنا ؟ من أين أتيت؟ وأين سأذهب؟ تجيب عليها الماسونية إجابات مشرقة ونورانية .. إننا أتينا من الشرق الغامض المصدر الأبدي للضياء والحياة ... وفي الدرجات العليا من الماسونية من المفروض على الماسوني أن يوسع معرفته وأن يتحقق من أن المصدر الأساسي للحياة ليس في الغرب وليس في هذا العالم ، إنه في الشرق الذي أتينا منه أصلاً . إن كل الحياة الإنسانية نشأت في هذا الشرق الغامض وانتقلت معنا . إن الغرب يجب أن يعود مرة أخرى إلى مصدره . إن الماسونية ماهي إلا سلسلة من التمثيلات الدرامية التي تهدف إلى إعداد هؤلاء الذين يعنون باكتشاف فحواها مستفيدين من التلميحات التي تطلقها في شكل مجازي ، وبالأمثلة التي تقدمها ، والتوجيهات التي تعزز بمقتضاها عودتنا إلى الشرق ..... نحن نعرف كيف أن الطموحين للحكمة الغامضة زاروا مصر) (٩) .

إن تفسير كل ما سبق وقراءة الوثائق الخاصة بمجيء الأتباع إلى مصر ، والتي ظلت محبوسة وسرية في وزارتي الحربية والخارجيه الفرنسيتين ، لا تكشف إلا عن هدف بعيد هو التمهيد لقيام الدولة اليهودية في الشرق ، وتحقيق الأحلام اليهودية في التوسع من

النيل إلى الفرات ، والتي لا تقوم إلا بضرب الإسلام وتغريب المسلمين .

صحيح أن هذا الهدف لم يظهر بوضوح في هذه الوثائق ، وإنما يفهم عبر التلميحات التي جاءت عبرها . كانت كلمات (أنفانتان) وتصرفاته لا تخلو من المجازات والغموض مثل قوله لأحد رجاله : (نعم إنني جئت إلى مصر لأقوم بتوصيل البحرين بعضهما ببعض وأنت قد جئت لنفس المهمة أيضاً ولكني جئت إلى مصر لأقوم كذلك بشق قناة بنما) .

ويفسر ذلك قول (ولمشهر ست) : (إن تعاليمنا محجوبة الهدف وتأتي في صورة مجازات واستعارات رمزية . إن الأسرار العميقة للماسونية لا تطفو على سطح الشعائر ذاتها ، وهي مثل الأسرار العميقة للحياة محجوبة بشدة ومخبأة بإحكام) .

أقر رجال الاجتماع في بلادنا أن مجيء الأتباع إلى الشرق كان يحمل وراءه غايات وأهدافاً سياسية واقتصادية واجتماعية ، وأنه كان استكمالاً لحملة بونابرت على مصر.

جاء في خطاب أحد الأتباع إلى (أنفانتان) إشارة صريحة لذلك ، يقول فيها : إنهم (أمام حملة مسيحية جديدة بدأتها فرنسا الجمهورية في عام ١٧٩٩، وأعيدت هذه الحملة عن ضمير مخلص لذات الغاية في عام ١٨٣٣) . كانت الحملة الأولى صليبية عسكرية، أما الحملة الثانية فهي حملة يهودية ماسونية تحت مسمى « المسيحية الجديدة ». هذه المسيحية الجديدة كما جاءت في كتابات (سان سيمون) في ١٨٢٥ هي « الشيوعية » ، التي تقوم في صورة مبادئ لأخلاق اجتماعية ذات مظهر مسيحي تكون لصالح الطبقة العاملة ، ولا مكان فيها لما يسمونه بالعبادات والطقوس ، وليس فيها إله ولا جنة ولا نار ولا تهديد ولا وعيد .

هذا وقد عبر (أنفانتان) عن ذات الهدف في رسالته إلى تلميذه (بارو) مشيدا بالدور الذي ساهم فيه (محمد علي) لإنجاز هذا الهدف فقال :

(لقد حطم النيل جسوره واندفع إلى مسافات تجاوزت بكثير ما وصل إليه سيره يوماً ما حاملاً المبادئ التي أثارها نابليون على ضفافه ، والتي أضفى عليها محمد علي الخصوبة ....) .

ورغم الدفاع المستميت من جانب رجال الاجتماع في بلادنا عن سان سيمون وأتباعه ، فإن الوثائق أجبرتهم على الاعتراف بأن للحملة غايات دينية أو سياسية خفية.

يقول طلعت عيسى معلقاً على خطاب لا ميير لأنفانتان : (كيف يربط لاميير بين الحملتين ؟ كيف يعتبر أن رحيل أتباع سان سيمون إلى مصر هو حملة مسيحية جديدة ؟ هل كانت وراء أهداف المدرسة السان سيمونية غايات دينية أو سياسية خفية .. وما معنى خطاب أنفانتان إلى بارو قبل سفره إلى مصر يوصيه قائلا : (عليك أن تتطلع وتكون على علم تام بجميع الأعياد الإسلامية وبتقاويم المسلمين الدالة على هذه الأعياد، وعليك أن تبحث عن كل ما يقرب الصلات الشرقية والغربية المحمدية والمسيحية) ؟ .

قلنا إن (الطهطاوي) ابتعث إلى مدرسة الهندسة العسكرية بباريس ، وهي المدرسة التي تخرج منها (أتباع سان سيمون) ، والتي وصفناها بأنها معقل ماسوني مهم . في هذه المدرسة تمت إعادة تشكيل هوية (الطهطاوي) ليشارك الأتباع في ضرب الإسلام وتغريب المسلمين .

الإسلام عند الأتباع مجموعة نظم بالية لابد أن توجه إليها الضربات ، ولابد من إعداد وتعبئة الرجال الذين يتجهون من الغرب إلى الشرق لأداء هذه المهمة ، ولم يكن (الطهطاوي) إلا واحدا من هؤلاء الرجال المتحمسين المستعدين للقيام بهذا العمل، والمتشربين لما عند الغرب تشرباً تاماً . هذا ما تكشفه رسالة (هنرى فورتل) إلى (أرليه ديفور) التي يقول له فيها :

(صديقي ، مما لا شك فيه أن أهم عمل لنا في فرنسا سوف يقوم على إعداد الرجال المتحمسين للتدفق من الغرب إلى الشرق ... يحملون الضربات القاضية للنظم البالية، وهم في غمرة الحماس الذي يصاحب إنشادهم للمارسلييز) .

حددت الوثائق الفرنسية السبيل الذي اتبعه الأتباع في ضرب الإسلام وتغريب المسلمين، وهو نفس السبيل الذي سلكه (الطهطاوي) . تقول الوثائق إن الأتباع (كانوا يهدفون إلى تلقيح الأفكار القديمة التي تسود الشرق بأفكار جديدة ظهرت في الغرب وتأكد نجاحها ، أو بمعنى آخر كانوا يهدفون إلى تغيير الأساليب القديمة التي عفا عليها الفكر والزمن بأساليب حديثة ، وتحويل العادات العتيقة إلى عادات تلائم مقتضى الزمان والمكان) .

سار (الطهطاوي) على نفس هذا النهج ، فحقق نجاحاً أذهل أعداء الإسلام بمختلف ميولهم واتجاهاتهم . هذا ز . ليفين يقول في مؤلفه الذي يحمل طابعاً ماركسياً:

(لم يكن هناك بد من توضيح المفاهيم الجديدة للقارئ بالمزاوجة بينها وبين الأفكار

المألوفة . وكان على الطهطاوي أن يعبر عن الأفكار الجديدة في صيغة قديمة : فهو في سياق دفاعه عنها يورد عشرات من الاستشهادات من القرآن والأحاديث النبوية وأمثلة من التاريخ العربي ، ويسوق المقارنات في مصطلحات إسلامية ، ويورد آراء لأعلام عرب تتفق مع ما يذهب إليه . وإن الدقة التي يفعل بها الطهطاوي ذلك لتشهد بشكل غير مباشر على فهمه العميق لغرابة الأفكار والمفاهيم الجديدة بالنسبة لمواطنيه .. وهو لا يجد فرقا كبيرا بين مبادئ القانون الطبيعي والشريعة ، ويحاول التدليل على أن الأشكال الأوربية للنظام الاجتماعي معروفة للمسلمين منذ زمن بعيد ، ولا تعارض بينها وبين الإسلام . لقد كان نشاط الطهطاوي أول مساهمة كبرى في الدعوة لآراء المنورين الفرنسيين الاجتماعية ـ السياسية بين العرب) [١٠] .

هذا المسلك الذي سلكه (الطهطاوي) هو نفس المسلك الذي يسلكه اليوم من يحاولون تأصيل علم الاجتماع أو علم النفس في بلادنا ، فيلبسوهما رداءً إسلامياً متجاهلين أن الإسلام والكفر لا يلتقيان .

انطلق الأتباع والطهطاوي من مدرسة الهندسة العسكرية لإنجاز هدف أكثر تحديداً وهو إفساد المرأة المسلمة . كان الأتباع يسعون إلى تغيير نظرة الشرق المحافظ إلى المرأة . وكانوا وهم يتجولون في المدن الفرنسية يرفعون شعار أنهم ذاهبون للبحث عن المرأة في مصر. ورغم أن رجال الاجتماع في بلادنا يقولون إن البحث عن المرأة رمز حركي (للجمهورية) ، فلا فرق يبدو عندنا ؛ لأن (الجمهورية) كانت تعني (الشيوعية) كما تقول وثائق الشرطة الفرنسية عن الأتباع . كان الأتباع يسعون إلى تغيير نظرة الشرق المحافظ لتتسق مع نفس نظرة كل من الأستاذ والأب للمرأة . كان (أستاذهم) سان سيمون منغمسا في الحب المفتوح دون أن يبشر به ـــ كما تقول موسوعة العلوم الاجتماعية [١١] . أما (الأب) أنفانتان فقد كان من أنصار الحب المفتوح مثل أستاذه . وتشهد الموسوعة الأمريكية [١٢] ، بأن لأنفانتان نظرة متطرفة عن الزواج الذي رأى فيه ضرورة أن يكون مرناً مطاطاً يوافق الأمزجة الخاصة لأطرافه ، أما موسوعة تشامبرز ، فقد شهدت أن (أنفانتان) قسم الزواج إلى نوعين : أولهما دائم بحيث يتناسب مع الأمزجة المستقرة، والثاني متغير ووقتي يلائم الأمزجة الحية والمتقلبة [١٣] .

وكما أكدت الموسوعة الأمريكية اعتقال الحكومة الفرنسية لأنفانتان وإيداعه السجن بسبب أفكاره التدميرية ، فإن الموسوعة البريطانية حددت أن اعتقاله كان بسبب قيادته لجماعة سرية محظورة، وبسبب تشجيعه لممارسات مضادة للأخلاق العامة [١٤].

أما (الطهطاوي) فقد دعا إلى تحرير المرأة ، أي سفورها ، وإلى اختلاطها بالرجال، بل إنه أزال عن الرقص المختلط وصمة الدنس فقال : إنه حركات رياضية موقعة على أنغام الموسيقى ، ولا ينبغي النظر إليه على أنه عمل مذموم .

امتدحت المشتغلات بعلم الاجتماع في بلادنا أفكار وآراء (الطهطاوي) ، وقلن إن قيمة وأهمية الأفكار التي نادى بها المجددون الإسلاميون تنبع من قدرتها على التحريض على التمرد ، والثورة على الأوضاع القائمة التي تميزت بالتخلف والجمود ، وسفهن مما أسمينه بالخطاب السلفي الرجعي ، الذي ارتبط بحسن البنا وحسن الهضيبي وسيد قطب، كما امتدحن أفكار (قاسم أمين) التي جاءت امتداداً لأفكار (الطهطاوي)، وركزن بصفة خاصة على قول الأول بأن الحجاب يخل بنظام الجسد ويضعف الأعصاب ، وأنه أثر من آثار الاستبداد الذي كبل الحياة السياسية المصرية ، وأنه فرض على المرأة لإعلان ملكية الرجل لها واستئثاره بها .

جاءت الصحوة الإسلامية لتضرب هي بدورها أماني وأحلام المشتغلات بعلم الاجتماع في إفساد المرأة المسلمة في الصميم . ها هي (ليلى عبد الوهاب) أستاذة الاجتماع في مصر بعد أن امتدحت آراء الطهطاوي ، تشهد بنفسها على بذور انطفاء جذوتها ، ممثلة في انتشار الحجاب بين أعداد كبيرة من النساء من مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية وفي ا لريف والحضر . سجلت بنفسها إيمان النساء بأن المرأة إذا خرجت سافرة استشرقها الشيطان ، وسطرت بنفسها الآيات الداعية إلى الحجاب في سورتي الأحزاب والنور ، وسجلت نظرة النساء إلى قاسم أمين وهدى شعراوي على أنهما صنمان ، وأنهما يمثلان النقطة السوداء في تاريخ المرأة ، وشهدت أيضا رفض النساء لحكم المرأة ورئاستها للدولة وللوزارة استناداً إلى قوله ﷺ : (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) (١٥) .

أردنا أن نقول هنا إن الأفكار التي حملها الطهطاوي والاتصال بالغرب قد مهدا لتأسيس علم الاجتماع في مصر . أثبتنا هنا الارتباط بين الأهداف الماسونية وأهداف أتباع سان سيمون الذين التقى بهم الطهطاوي في مدرسة الهندسة العسكرية بباريس، ونفذ معهم ما سعوا إليه من ضرب للإسلام وتغريب للمسلمين ، وإفساد للمرأة المسلمة عن طريق تلقيح أفكار الإسلام بأفكار سان سيمون .

المصــادر

(١) محمد قطب ، واقعنا المعاصر ، مؤسسة المدينة ، جدة ، ١٩٨٩ ص ٢٠٥ ـ ٢١٠ .

(٢) معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ١٩٨٧ ص ١٧٤ .

(٣) انظر تفصيلاً لكل ماجاء في هذه المقالة عن أتباع سان سيمون في محمد طلعت عيسى ، أتباع سان سيمون فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر ، رسائل جامعية ، مطبوعات جامعة القاهرة ، ١٩٥٧ . انظر أيضاً الوثائق الهامة التي جاءت في الرسالة والتي استندنا إليها هنا ص ١٧٢ حتى ٢٨٣ .

(٤) انظر الفصل الخاص (هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع) .

(٥) مصطفى فهمى وآخرون ، مبادئ علم الاجتماع ، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى ١٩٥٤ ص (و ، ز) .

(٦) تابع طلعت عيسى ص ٧٧ ، ٨١ .

(٨) ز . ا . ليفين ، الفكر الاجماعي والسياسي الحديث ، ترجمة بشير السباعي ، دار ابن خلدون بيروت ١٩٧٨ ص ٢٦ .

(٩) W.L. WILMSHURST, THE MEANING OF MASONARY, BELL PUBLISHINO CO., N.Y., 1980. P. 29,30,48,50,178,179.

(١٠) تابع ليفين ص ٣٦ .

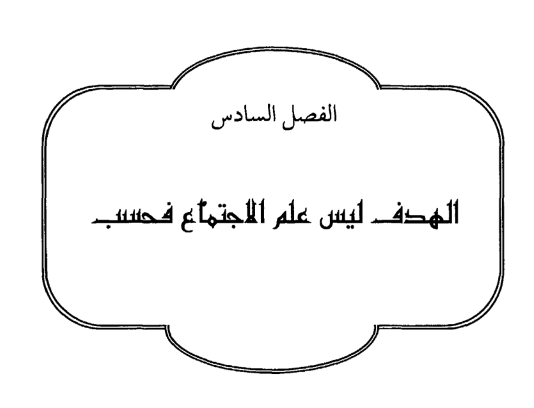
(١١) MARTIN U. MARTEL, SAINT SIMON, THE ENCYCLOP EDIA OF SOCIAL SCIENCES, THE FREE PRESS. U.S.A, V. 13. PP. 593 - 44.

(١٢) THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA, AMERICAN CORPORATION, U.S.A. V. 10. P. 333.

(١٣) CHAMBERS ENCY CLOPEDIA, LONDON, 1973, v. 8. P. 172 - 173.

(١٤) THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, E.B. INC., LONDON, 1973 - 74 V. 3. P 844.

(١٥) ليلى عبد الوهاب ، تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة المصرية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠ ص ٢٨١ ـ ٢٩٥ .



الفصل السادس

الهدف ليس علم الاجتماع فحسب

الفصل السادس

الهدف ليس علم الاجتماع فحسب

أتباع سان سيمون ـ مؤسس علم الاجتماع وأستاذ أوجست كونت ـ الذي تلتقي عنده مختلف تيارات واتجاهات علم الاجتماع المحافظة منها والراديكالية ، جاءوا إلى مصر لتطبيق أفكار أستاذهم . تمكنوا من السيطرة على محمد علي وعلى مقدرات الإنتاج في مصر . وتكشف لنا الوثائق التي كانت حبيسة في وزارتي الخارجية والحربية الفرنسيتين ، وفي مدرسة الهندسة العسكرية ومكتبة الترسانة بباريس ، أن القضية لم تكن قضية (علم اجتماع) فقط ، إنها أبعد من ذلك بكثير .

جاء أتباع سان سيمون إلى مصر يحملون معهم مشروعا لشق قناة السويس ومشروعاً آخر لتصنيع مصر (١) . كيف يكون ذلك لخير المسلمين في مصر والله تعالى قد حدد بوضوح أنهم لا يرجون فينا إلاّ ولا ذمة ؟ .

قال الأتباع في البداية إن مشروع شق قناة السويس عمل تستلزمه (الديانة) السان سيمونية ، هدفه تحقيق الإرادة الإلهية التي حملها (رسول الإنسانية) سان سيمون ، ولما شعروا بافتضاح أمرهم عدّلوا الهدف فقالوا إنه عمل صناعي من الطراز الأول ، سيؤدي تحقيقه إلى رخاء وسعادة الإنسانية . قالوا إنه أخطر مشروع عملي في القرن التاسع عشر وإنه يسجل فى مصر دليلا على حب أتباع سان سيمون لها بتقديم هذا العمل الإنساني العظيم . أعلن (أنفانتان) ـ زعيم الأتباع وأخلص تلامذة سان سيمون : ـ (أن اليوم الذي ستشق فيه قناة السويس هو يوم النصر والوحدة بين الشرق والغرب ... إن مشروعنا ليس نظريا لكنه يتطلب منا العرق والجهد) .

لم يكن شق قناة السويس مشروعا أقيم حبا في مصر وأهلها ، ولم يكن هدفه تحقيق فكرة الإنسانية العالمية كما يزعمون رغم أنها فكرة ماسونية الأصل .

تقول الوثائق الفرنسية إنه فى ١٣ يناير ١٨٣٤ قدم (مينو) القنصل العام لفرنسا في مصر الذي كان (دلسبس) نائبه في ذلك الوقت ، قدم أنفانتان والمهندس فورتل إلى (محمد علي) والي مصر . حاول فورتل إقناع محمد علي بشق القناة ، لكن

الأخير كان مشغولا بفكرة إقامة القناطر (التى شارك فيها الأتباع) لتنظيم فيضان النيل ، وكان يعلم أن مشروع حفر القناة يتطلب قروضا من الدول الأجنبية .

استعان أتباع سان سيمون بالقوى العالمية وبالممولين والدبلوماسيين لتنفيذ فكرة شق القناة . تكونت في ٢٧ نوفمبر ١٨٤٦ جمعية لدراسة المشروع بها خبراء من ألمانيا والنمسا وأنجلترا . كان مقر الجمعية هو دار أنفانتان في باريس ، وبدئ في الإجراءات التحضيرية لتنفيذ المشروع . كتب أنفانتان إلي البارون النمساوي (دي بروك) الذي كان يمثل بلاده لدى حكومة تركيا يرجوه أن يوضح للحكومة الروسية المصلحة التي ستعود عليها لو تدخلت في هذا المشروع الذي سيؤدي إلى تسوية (مسألة الشرق) على أسس وأهداف جديدة .

يقول (طلعت عيسى) إن (ديلسبس) سرق المشروع من أتباع سان سيمون وأنكر عليم دورهم ، إلى درجة أنه لم يتدخل أحد منهم فى العقد التأسيسي للمشروع مستندا إلى حماية الإمبراطور نابليون الثالث في مواجهة الخليفة العثماني .

لاشك أن هناك علامات استفهام لابد وأن تطرح : ماهي علاقة أتباع سان سيمون بالقوى العالمية وبالممولين والدبلوماسيين الذين تدخلوا لتنفيذ المشروع ؟ ولماذا يحدد الأتباع أن هذا المشروع سيعيد تسوية مسألة الشرق على أسس وأهداف جديدة ؟ وما ارتباط مسألة الشرق بالإنسانية العالمية التي تتحقق عندهم بوصل القارات ببعضها عن طريق الممرات المائية حتى تنتقل الثقافات وتتقارب الميول وتتناسق الاتجاهات على أساس علمي سليم ـ كما يدعون ـ ؟ .

لنأت إلى الأهداف القريبة من مشروع شق القناة . يكشف (نورمانو) عن هذه الأهداف فيقول على لسان أنفانتان : (إن مسألة شق قناة السويس ليست مسألة نظرية أو مسألة سياسية إنها مسألة تجارية) .

تقول الوثائق إن (رودريج) ذلك الذي كان على رفات سان سيمون عند وفاته هو من كبار رجال المال اليهود . وكان أنفانتان نفسه ابنا لأحد رجال البنوك أيضا . أستاذهم سان سيمون ارتبط (بفرانسيسكو كابرس) مؤسس بنك سانت تشارلز في إسبانيا. وهذا يعني ارتباط سان سيمون وأتباعه بالدوائر البنكية اليهودية ورجال المال اليهود، وخاصة (آل روتشليد) كما أوضحنا فيما سبق .

هذا ويؤكد (نورمانو) أن سان سيمون كان قد طور بناء متدرجا للنظام الصناعي،

واعتبر أن رجل البنك هو الموجه القومي للإنتاج ، وأن سياسة الإقراض (الديون) هي المميز للتنظيم الاجتماعي الجدي ، وأن البنك هو القوة الضابطة المحركة لهذه العملية .

كان مبدأ الإقراض أو سياسة إغراق العالم فى الدين هو المشكلة البنكية التى اعتبرها (نورمانو) أعظم إنجازات السان سيمونيين ، وهو الطريق الذي سلكه رجال البنوك للسيطرة على الحياة المعاصرة . كما كان التدخل في مشروعات شق القنوات المائية وبناء السكك الحديدية وسيلة لضمان سيطرة رأس المال اليهودي على العالم . عبر (نورمانو) عن ذلك بقوله : (إن الطرق الحديدية والقنوات والبنوك هي محور الأمل في العصر الذهبي الجديد) [٢] .

هذا هو عين ما حدث في مصر ، توالت القروض التي اقترضتها مصر بين أعوام ١٨٦٤ و ١٨٧٥ حتى بلغت نحو خمسة وتسعين مليونا من الجنيهات . جاءت بعثة كييف عام ١٨٧٥ لفحص مالية مصر واقترحت لضرورة إصلاحها إنشاء مصلحة للرقابة على ماليتها ، وأن يخضع الخديوي لمشورتها . أنشئ صندوق الدين عام ١٨٨٦ لتسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية ، فكانت حكومة أجنبية داخل الحكومة المصرية . وتولى الرقابة على المالية المصرية مراقبان أحدهما انجليزي لمراقبة الإيرادات، والآخر فرنسي لمراقبة المصروفات، ثم تطورت الرقابة إلى وزارة مختلطة يرأس المالية فيها انجليزي، ويرأس الأشغال فيها فرنسي، وهكذا إلى أن احتلت مصر عن طريق القروض .

من هنا يمكن بسهولة اكتشاف أهداف أتباع سان سيمون من مشروع شق قناة السويس : عمل يهودي تجاري أولا أغرق مصر في الديون ، وأدى إلى احتلالها ثانيا ، ومهد ثالثا لتأسيس دولة إسرائيل لتكون القناة في خدمتها وخدمة إسرائيل الكبرى فيما بعد .

الهدف الأول والثاني اعترف بهما (نورمانو) فى مقالته عن (السان سيمونيين وأمريكا)، أما الهدف الثالث فيكشفه (أنفانتان) نفسه، جاء في الوثائق الفرنسية على لسان أنفانتان في خطابه إلى فورتل : (نعم إنني جئت إلى مصر لأقوم بتوصيل البحرين بعضهما ببعض وأنت قد جئت للقيام بنفس المهمة أيضا ولكنني جئت إلى مصر لأقوم كذلك بشق قناة بنما) . ليست هناك قناة بنما في مصر، ولكنه تعبير مجازي غامض استعمله أنفانتان كعهده دائما . إلا أنه يمكن كشف معنى هذا التعبير المجازي الغامض بالرجوع إلى قول (ولمشهرست) في كتابه (معنى الماسونية)، الذي جاء فيه: (إن النظام الماسوني استمر كما نعرف عبر القنوات التي أشار إليها العهد القديم) [٣] ، ثم

إلى قول (أنفانتان) في موقع آخر من رسائله : (... يتعين علينا أن ننشئ مابين مصر التاريخية وبلاد يهوذا القديمة إحدى الطرق التي توصل أوربا بالهند والصين). هذا هو سندنا في الكشف عن الهدف الثالث للأتباع من مشروع حفر قناة السويس .

كما يشهد التاريخ الحديث والمعاصر أنه ما تحقق للمسلمين إلا سيطرة اسمية على القناة ، أما السيطرة الفعلية فكانت لليهود يفتحونها متى يريدون ويغلقونها متى يريدون، وتمر سفنهم فيها بالطريقة التي يريدونها ، وقد ظهر التحدي اليهودي الصليبي سافرا في أزمة احتلال الكويت الأخيرة، ليشهد أن المعركة بيننا وبينهم ما كانت ولا زالت إلا معركة إسلام وكفر ؛ إذ نشرت الصحف الأمريكية والبريطانية صورتين لحاملة الطائرات الأمريكية (ساراتوجا) وهي تعبر القناة خلف أحد المساجد الكبرى في مدينة السويس ، وقد أبرزت الصورتان المسجد بمآذنه وقبته، وكتب تحتهما : (حاملة الطائرات الأمريكية ساراتوجا تعبر البحر الأحمر وراء أحد المساجد في مدينة السويس متجهة جنوبا إلى الخليج) (٤) .

هذا عن مشروع شق قناة السويس . نأتي إلى مشروع التصنيع الذي حمله الأتباع معهم إلى مصر كمبدأ من مبادئ أستاذهم (سان سيمون) . قال الأتباع إن التصنيع ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لغاية أسمى وهي الوصول بالمجتمع إلى حالة من الاستقرار السياسي والاجتماعي . قالوا إن تحقيق العدالة الاجتماعية يستلزم تصنيع المجتمع حتى يتحرر الأفراد من حالة الرق والاستعمار التي يعيشون فيها، وحتى يحكموا أنفسهم بأنفسهم . قالوا إن التصنيع هو أهم وسائل القضاء على التبطل وعدم الإنتاج والكسل واللصوصية وضعف النفس ، وإنه في داخل الصناعة نفسها توجد القوى الحقيقية في المجتمع التي تعمل على حفظه وصيانته . أسس الأتباع في مصر تسعة وعشرين مصنعا، واهتموا بالنقل والسكك الحديدية وبالبحث عن المعادن والصناعات الكيماوية ، وفي مقابل ذلك وضعوا مقدرات الإنتاج في مصر في يدهم تماما . كيف يكون ذلك لخير المسلمين في مصر والله تعالى قد حدد بوضوح أنهم لا يرجون فينا إلا ولا ذمة ؟ .

لنعد إلى تحليل نورمانو عن السان سيمونيين : عرضنا فيما سبق لمقولة نورمانو من أن (الطرق الحديدية والقنوات والبنوك هي مكونات الأمل في العصر الذهبي). قال سان سيمون عن هذا العصر الذهبي إنه يؤسس على (القوى الصناعية الجديدة)، وقال أيضا: (إن الموت الحقيقي للنظام القديم وبناء الحرية الحقيقية من نتائج الصناعة) . لهذا يستلزم الأمر ضرورة الوقوف على ما يقصده سان سيمون بالنظام القديم حتى نفهم أهداف

أتباعه من تصنيع مصر . يستخدم علماء الاجتماع مصطلح (النظام القديم) لا للإشارة إلى مرحلة تاريخية معينة مر بها المجتمع الأوربي فحسب، بل للإشارة أيضا إلى نظام ما قبل الصناعة (بصفة عامة) كنظام (غير مرغوب فيه)، وغالبا ما يراد به أي نظام (بربري) و (غير متحضر) يرتبط (بدين أو عقيدة) .

الصناعة عند الأتباع لا (الدين) هي التي توصل الناس إلى السعادة، لأن العلوم الوضعية قد تغلبت على (الدين والعلوم الروحية) ، وقدمت إليهم معرفة غايتها الوحيدة تحقيق السعادة الإنسانية وهي الصناعة .

لا أحد ينكر أنه بدون الصناعة لن يتقدم العالم الإسلامي . ولا أحد يجهل أن الغرب يحول بيننا وبين أن نكون قوة صناعية حتى تظل بلادنا سوقا استهلاكية لهم ، بل إنهم صدّروا إلينا كتبا في الاقتصاد خصصت لإقناعنا بأن أمامنا مراحل عديدة حتى نتقدم صناعيا . إنهم قد يسمحون لنا بالتصنيع التافه، لكنهم لن يسمحوا لنا (بصناعة الآلات) التي توجد منها باقي الصناعات وباقي المصانع . غالبية شبابنا المبتعثين إلى دول الغرب خاصة منغمسون فى دراسة العلوم الإنسانية ليشكلوا هم بما درسوه عقبة أخرى أمام تقدمنا الصناعي، فيعودون ويقولون لنا إنه لابد من أن يسبق هذا التقدم التخلي عن عاداتنا وتقاليدنا ومثلنا، وبصفة عامة التخلي عن عقيدتنا .

تدرك الماسونية تماما أن القبض على زمام الصناعة مع التمسك بالإسلام سيؤدي بالمسلمين إلى قيادة العالم . ولهذا حرص الماسون على الفصل بين الدين والصناعة وربط الأخيرة بالفن والموسيقى . صور (سان سيمون) للعالم أن الدين والصناعة لا يلتقيان، وأن السيطرة الكاملة لابد وأن تكون لرجال الصناعة على حساب ما يسميهم برجال الدين . أعلن سان سيمون صراحة أن العلم قد ورث الدين إلى الأبد، ورأى أن رجال العلم والصناعة هم الذين يجب أن يحكموا لأنهم أكثر إحاطة ومعرفة بقوانين الكون، وما عليهم إلا إملاء الأوامر فقط . المجتمع الصناعي عند سان سيمون لن يقوم على ما يسميه بالدين التقليدي ، وإنما على دين من اختراعه هو ، وإله من اختراعه هو . وليست الصناعة إلا وسيلة للقضاء على ما يسميه بالنظام القديم وما يقوم عليه من دين وأخلاق . هذه هي مبادئ أستاذهم عن الصناعة التي جاءوا ليطبقوها في مصر .

ما إن جاء الأتباع إلى مصر ، حتى وزعوا العمل بينهم بطريقة مكنتهم من السيطرة على وسائل الإنتاج والمرافق المهمة . أقاموا المزارع النموذجية، وعدلوا من أساليب الري لأن (محمد علي) كان هو المالك الوحيد للأرض يستغلها وكأنها مزرعة خاصة به.

اتسق هذا مع مبدأ الأتباع القائل بأن السير بالمجتمع نحو التصنيع لن يتحقق إلا إذا أشرف الحاكم على الزراعة إشرافا تاما . ومن هذه الخطوة بدأ الأتباع في تطبيق المبادئ الشيوعية في مصر التى تقوم على إلغاء الملكية الفردية في ضوء ما يسمونه بمبدأ عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ثم إلغاء الملكية الوراثية التي تؤدي عندهم إلى استغلال الطبقة العاملة، وكذلك إقرار نوع من النظام ترث فيه الدولة لا الأسرة مع إلغاء قانون العرض والطلب، وإلغاء البيع والشراء ، لأنهما فى نظرهم طريقتان فاسدتان في توزيع الإنتاج .

ربط الأتباع بين الصناعة والفن والموسيقى، فأسسوا أول نواة فرقة موسيقية كاملة العدة فى مدرسة المدفعية بطره، واهتموا بالفنون الجميلة والتصوير والرسم والنحت كجزء من رسالتهم في قيادة المجتمع . أعدوا تمثالا لمحمد علي ولابنه إبراهيم ـ كما أشرنا من قبل ـ . ضخموا من دور الفن وقالوا إن الفن كهنوت أو دين له قدسيته ، والفنان عابد فى محراب فنه ، ورسول من رسل الإنسانية، وهادٍ إلى الأخلاق الاجتماعية .

السؤال هنا : هل أدى تصنيع مصر إلى تحقيق العدالة الاجتماعية التي كان يتشدق بها الأتباع ؟ لنترك هنا رجال الاجتماع أنفسهم يتحدثون عن الوبال الذي أصيبت به مصر بسبب مشروع التصنيع الذي جاء به الأتباع عملا بفلسفة أستاذهم سان سيمون .
يقول طلعت عيسى معلقا على ما تحقق فعلا لمصر على يد أتباع سان سيمون : ـ

١ ـ يجزم التاريخ الحديث بأن الفلاح المصري قد هبط إلى مرتبة العامل الأجير، ولم يعد يرى نفسه مرتبطا بالأرض برباط المصلحة الذاتية، فقل اهتمامه سواء فى انتقاء البذور أو إعداد الأرض أو العناية بالمحصول .

٢ ـ لم تتحقق العدالة الاجتماعية التى رفع الأتباع شعارها، بل تأكدت سياسة الاحتكار ، وأجبرت الحكومة الفلاحين على بيع حاصلات أراضيهم على أساس السعر الذي تحدده لهذه المحاصيل ، وهذا ينطوي على الظلم والإرهاق ، وفيه مصادرة لحق الملكية وحرمان المالك من الاستمتاع بحقه ، ومن الانتفاع من نزاحم التجار الذي ينجم عنه مضاعفة الثمرة للبائع . إن هذا العمل يقتل كل نشاط فردي ويقبض أيدي الناس ويضرب عليهم حجابا من الفقر والجمود .

٣ ـ إن الحكم العنيف المتناهي في القسوة الناشئ عن تحول الدولة إلى مالك لكافة وسائل الإنتاج قد أدى إلى تراخي الأيدى العاملة وهبوط النزعة الابتكارية لديها .

٤ ـ كان أتباع سان سيمون يأخذون بفكرة الحرية الاقتصادية ، أي تطبيق

مبدأ (دعه يعمل ـ دعه يمر) بأوسع معانيه في مختلف نواحي الاقتصاد المصري . ولهذا نشطت تجارة مصر الخارجية، ولكنها لم تكن لصالح المواطنين، وإنما كانت متجهة لتنفيذ سياسة ثابتة يرسمها الحاكم يؤكد بها نظام الاحتكار في الميدان التجاري، وأصبحت الدولة هي التاجر الوحيد والمصدّر الوحيد والمستورد الوحيد .

٥ ـ كانت أفكار السان سيمونيين من أهم العوامل التي قضت على طوائف كثيرة من التجار نتيجة لاحتكار محمد علي للتجارة ، كما هبطت بالقدرات الصناعية الضرورية، وصرفت الاهتمام عن الإنتاج الزراعي لعدم تمكن الفلاح من توريث الأرض التي يزرعها لأعقابه .

٦ ـ أصبح مبدأ (عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وتعاون الجميع في سبيل استغلال الإنسان لمظاهر الطبيعة) على حساب العمال والفلاحين والمواطنين الذين يكسبون قوتهم بسواعدهم ، وأصبح الحاكم هو المنتج الوحيد والصانع الوحيد والمالك الوحيد.

٧ ـ لم يؤد التصنيع إلى سعادة مصر ـ كما ادعى الأتباع ـ بل كان من العوامل التي قضت على الابتكار الصناعي، وبدّل القوى الإنتاجية العاملة إلى مجرد أداة في يد المنتج، وجرد أعمال الإنسان من صفات الرقي، وهبط بمستواها، وهدم قوة الوحدة الإنتاجية، وأشاع الانحلال الاجتماعي والتناحر بين الطبقات .

٨ ـ كانت سياسة التصنيع قائمة على أساس إلغاء الملكية الفردية وإلغاء حق الوراثة، مما أعاق تكوين المثل العليا في المجتمع المصري، إذ وضعت نظامها على قاعدة تؤثر في شخصية الفرد وفي حوافز العمل لديه . إنها زودت الإنسان الطالح اجتماعيا بعدة سياسية يستخدمها فى سبل تضر بالصالح العام ، إذ يستطيع أن يوجد بها نظما تعد من أخطر ما اخترعته المدينة من أسلحة الهدم والتقويض .

هذه هى خلاصة نتائج تطبيق الأفكار الشيوعية في مصر التى جاء بها الأتباع التزاما بمادئ أستاذهم سان سيمون عن التصنيع ، وهذه هي عدالتهم الاجتماعية والاستقرار السياسي والاجتماعي الذي يتحدثون عنه .

لكن الأتباع ما جاءوا لضرب مصر اقتصاديا واجتماعيا تحت ستار التصنيع فحسب، وإنما جاءوا ـ وتحت نفس ستار التصنيع ـ لإزاحة الشريعة الإسلامية وإحلال التشريعات الفرنسية مكانها ، وهو أحد الأهداف التي جاء نابليون إلى مصر لتحقيقها ،

واعترف الأتباع بذلك فى قولهم إن حملتهم هى إعادة لحملة نابليون (عن ضمير مخلص لذات الغاية) .

يقول الأتباع بصراحة وبوضوح : (إن التنظيم القضائي نفسه يصبح غير ذي موضوع في مجتمع صناعي متكامل) . ويقولون أيضا : (إن المصدر الأصيل لكل الفضائل الإنسانية هو العمل ، وإن هناك أناسا يحصلون على مزايا دون تحمل أي نوع من المخاطر)، ولهذا فإن المدرسة السان سيمونية تهدف إلى (استقرار التشريعات) التي تكفل القضاء على هذه المزايا .

لكن هذه المهمة عهدت هذه المرة إلى الرجل الذي أعاد الأتباع صياغة عقله فى مدرسة الهندسة العسكرية ، إلى (رفاعة الطهطاوي) .

بدأ الطهطاوي هذه المهمة على مراحل :

الأولى : محاولة التوفيق بين (شرعة الفرنسيين الوضعية) والشريعة الإسلامية .

الثانية : حض الناس على القبول بما أخذ به الأوربيون من قوانين وضعية لما فيها من (فائدة) . وعلى أساس أن دستور الفرنسيين جدير بالاقتباس رغم أنه نتاج إنساني مصادره إنسانية لا شرعية .. يقول الطهطاوي في ذلك : (فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله) (٥) .

بدأ الطهطاوي التنفيذ الفعلي لمهمة إزاحة الشريعة، وكان سلاحه في ذلك (مدرسة الألسن) التى أسسها وأشرف عليها . ويحدثنا علماء الغرب عن الكيفية التي أدي بها الطهطاوي هذه المهمة، يقول بي . جي . فاتكيوتس P.i. VATIKIOTIS أستاذ علم السياسة في الشرقين الأدنى والأوسط في كتابه (التاريخ الحديث لمصر) ، وهو أحد كتب سلسلة الدراسات الآسيوية والأفريقية في التاريخ الحديث التي أشرف عليها المستشرق اليهودي « بيرنارد لويس » ـ :

(لقد كان الطهطاوى أول مصرى قدم بطريقة منظمة وذكية المبادئ العامة للمؤسسات السياسية الأوربية . قدم الطهطاوي أفكار عصر التنوير والثورة الفرنسية وهما عماد هذه المؤسسات . كان الطهطاوي معجبا بعقلانية التنوير الأوربي ، ولهذا فقد فتح الطريق لتابعيه للهجوم المكثف على ما هو تقليدي في مصر) .

(أدخل الطهطاوي إلى قرائه المصريين وهو يصف الدستور الفرنسي والمؤسسات

السياسية الفرنسية فكرة « السلطة العلمانية » ومفهوم القانون الوضعي المشتق من مصادر أخرى غير « المصادر الإلهية ») .

(ترجم الطهطاوي من القانون المدني الفرنسـي الوثيقة الدستورية « الشـرطة » ـ كما أسماها ـ وهي عبارة عن دراسات قانونية وتشريعات علمانية كانت ذات أهمية كبيرة فى عهد إسماعيل، الذي كان قواماً إلى الأخذ بالمجموعات القانونية الأوربية. عرف الطهطاوي بإدارته لمدرسة الألسن في مراحلها المتميزة من تاريخها ١٨٣٥ ـ ٤٩، ١٨٦٤ ـ ٦٨ ، ١٨٦٨ ـ ٧١ . خرجت هذه المدرسة ودربت المترجمين والمشرعين والإداريين ، وترجم ما مجموعه ألفي عمل من الأعمال الأوربية إلى اللغة العربية) .

(كان لمدرسة الألسن تأثيرها العظيم في ظهور أول محامين ومشرعين في مصر . كان أبرز المهام التى خصصها الخديوي إسماعيل لهذه المدرسة هو ترجمة مجموعة القوانين الأوربية مثل قانون نابليون ... تخرج من هذه المدرسة (قدري باشا) الذي كان أعظم إنجازاته أنه نسق الشريعة الإسلامية لتكون على (نمط المجموعات القانونية الأوربية) في ثلاثة مجلدات .. هناك صالح مجدي باشا وعثمان جلال وهما ممن شاركوا في ترجمة القانون النابليوني ورأسوا المحاكم المختلطة التي ترجموا قوانينها إلى العربية)(٦) .

الذي يبقى لدينا الآن : ما هو موقف رجال الاجتماع فى بلادنا من سان سيمون وأتباعه والأفكار التي حملوها معهم وطبقوها في مصر ؟

يعرف رجال الاجتماع في بلادنا من الذين تابعوا الحركة السان سيمونيه الفساد العقدي عند سان سيمون وأتباعه . يعرفون رأي سان سيمون بأن الله فكرة مادية ناتجة عن دورة السائل العصبي في المخ ، وأن الدين اختراع قامت به الإنسانية ، وأن العلم يجب أن يكون ديانة المستقبل . يعرفون أن الأخلاق عن سان سيمون أرضية لا سماوية . يعرفون حقيقة الأفكار الشيوعية وما جنته مصر من مآس نتيجة لتطبيقها . **إنهم يعرفون كل ذلك لكن الخواء العقدي عندهم وشدة تعلقهم بالغرب أدى بهم إلى الآتي :**

١ ـ وصفوا أفكار سان سيمون بأنها ذات عمق وأصالة . برروا غموضها بأنه غموض مقصود . فسروا تناقضها بأنه أمر كانت تقتضيه الظروف السياسية السائدة في عصره . عدوا سان سيمون (مبدعا لا نظير له) و (رسولا للإنسانية) يفتح الآفاق لمذهب جديد وفلسفة جديدة . قالوا إن (الأساس الاجتماعي لهذا المذهب يقوم على

دعائم أصيلة لا تزال باقية على مر العصور) . وصفوا الأتباع بأنهم (ذوو جرأة وإخلاص)، وتأسفوا على المجتمع الذي يعيش بلا غاية سامية كتلك التي يسعى وراءها أتباع سان سيمون) .

٢ ــ لا يعرف رجال الاجتماع في بلادنا من الإسلام إلا اسمه ، ولهذا كشف اعتراضهم على الديانة السان سيمونية عن سطحية وجهالة كاملة عن الدين وعن الإسلام، أوقعهم فيها علم الاجتماع نفسه ، فدافعوا عن الدين من منظور علم الاجتماع فانتقلوا من إلحاد إلى إلحاد . قالوا إن الدين ظاهرة اجتماعية، أي أنه من صنع الناس. قالوا إن الأديان التي تقوم على التوحيد في الأمم الحديثة ما كانت كذلك إلا لأن القوانين الاجتماعية وطبيعة الحياة فيها تساعد على الاعتقاد فى قوة واحدة علوية مستقرة لهذا الكون . قال رجال الاجتماع في بلادنا ما نصه : (إنما طبائع الأشياء والقوانين الاجتماعية التي تسير المجتمعات الإنسانية هي التي تعمل من تلقاء نفسها على إيجاد الدين بالشكل الذي يتفق مع طبيعة كل مجتمع) .

٣ ــ رفع رجال الاجتماع في بلادنا عن الأتباع الاتهام الذي وجهه الغربيون أنفسهم إليهم بأنهم شيوعيون . قالوا إن دعوتهم إلى القضاء على حق الملكية وحق الوراثة ليست بشيوعية، في الوقت الذي اعترفوا فيه بأن أفكار سان سيمون مهدت لأفكار (ماركس) . قالوا بأن اشتراكيتهم ليست كاشتراكية ماركس، وإن مفهوم الطبقة العاملة عندهم ليس هو عين المفهوم عند ماركس .

٤ ــ انطلى عليهم الادعاء بأن دلسبس سرق مشروع شق القناة من أنفانتان رغم أنهم سجلوا شكر ومباركة الأخير لما قام به الأول . اعترفوا بأن القناة شقت بأعمال السخرة والتعذيب وبعرق وبدماء آلاف المصريين ، لكن جهلهم جعلهم ينسبون هذا إلى دلسبس ، فقالوا إن (مشروع دلسبس ما هو إلا صورة سوداء في تاريخ الإنسانية وتاريخ فرنسا خاصة ، ولا يتفق مع فكرة الإنسانية العالمية ولا مبادئ مدرسة سان سيمون) ، في الوقت الذي خلعوا على أفكار أنفانتان صفة النبالة والسمو .

الذي أردنا أن نكشفه هنا هو الدور المهم الذي لعبه أتباع سان سيمون ــ مؤسس علم الاجتماع وأستاذ أوجست كونت ــ في ضرب الإسلام وتغريب المسلمين ، وإفساد المرأة المسلمة ، وتدمير مصر اقتصاديا واجتماعيا ، وتطبيق الأفكار الشيوعية بها ، وسيطرتهم على مقدرات مصر وعلى حاكمها؛ ثم إغراقها في الديون تمهيدا لاحتلالها

وتأسيس دولة إسرائيل ، وشق قناة السويس على دماء وجثث المصريين لتكون في خدمة إسرائيل الكبرى .

إن هذا كله ليشهد ـ مصداقا لما قاله (الشهيد سيد قطب) ـ بأن المعركة بيننا وبينهم هي معركة عقيدة مهما رفعت في ميدانها شعارات وروايات مزيفة تخالف ذلك، وأننا نواجه أعداء يتربصون بنا ولا يقعدون عن الفتك بنا بلا شفقة ولا رحمة إلا إذا عجزوا عن ذلك ، وإن وراء هذا العداء تاريخ طويل يشهد بأن هذا هو الخط الأصيل الذي لا ينحرف إلا لطارئ ثم يعود فيأخذ طريقه المرسوم . وإن حقيقة الاعتداء فيهم أصيلة تبدأ من نقطة كرههم (للإيمان) بذاته وصدودهم عنه ، وتنتهي بالوقوف في وجه هذا (الإيمان) والتربص به .

يقول الله عز وجل : ﴿ **وأكثرهم فاسقون ، اشتروا بآيات الله ثما قليلا فصدوا عن سبيل الله إنه ساء ما كانوا يعملون** ﴾ (التوبة ٩) . هذا هو السبب الأصيل للحقد الدفين علينا والانطلاق فى التنكيل بنا . إنه الفسوق عن دين الله والخروج عن هداه . إنهم يضمرون الحقد لكل مؤمن ، ويتبعون هذا المنكر مع كل مسلم ، ويوجهون حقدهم وانتقامهم لهذه الصفة التى نحن عليها : « الإسلام » .

المصـــادر

(١) راجع كل ما كتب في هذه المقالة عن سان سيمون في المرجعين الآتيين للدكتور محمد طلعت عيسى : أتباع سان سيمون وفلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر ، رسالة دكتوراه ، مطبوعات جامعة القاهرة ١٩٥٧ . وسان سيمون ، دار المعارف مصر .

(٢) راجع كل ما أشرنا إليه هنا عن نورمانو في المقالة الآتية :

J. F. Normano . Saint Simon and america , social, forces, oct., 1932 . PP. 8 - 14 .

W. L. Wil Mshurst . the meaning of masontery , bell publishing co., N. Y., 1960. P. 179 .

(٤) نشرت الصورتان في صحيفتي Financial Times اللندنية الصادرة ٢١ أغسطس ١٩٩٠ و U. S. A. To-day الأمريكية في ٢٣ أغسطس ١٩٩٠ .

(٥) معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، عالم المعرفة العدد ١١٥ يوليو ١٩٨٧ ، الكويت ص ١٨٩ ـ ١٩١ .

(٦) P. J. Vatikiotis . The Modern History of Egyot , Weidenfeld and nicolson , london , 1969 . PP . 115 - 123 .



الفصل السابع

علم الاجتماع غبش في التصور وتشوش في النظرية

الفصل السابع

علم الاجتماع : غبش في التصــور وتشوش في النظرية

أولاً : غبـش في التصــور :

أول ما تعلمناه حينمـا كنا طلابا بقسم الاجتماع بجامعـة القاهرة هو أن هناك نظاما كامناً في الطبيعة ، وأن علم الاجتماع يسـعى إلى اكتشاف ووصف وتفسير النظام الذي يميز الحياة الاجتماعية للإنسـان . تعلمنا من أساتذتنا أن الأحـداث تتم في شكل متـتابع منتظم ، بحيث يمكن صياغة أحكام قابلة للتـجريب حول علاقة حادثة بأخرى عند نقطة معينة من الزمن وتحت ظروف مـحددة . تعلمنا من أساتذتنا أن الناس في حياتهم اليومية يقومـون بملايين الأفعال الاجـتماعـية وهم يتفـاعلون مع بعضهـم البعض ، وأن هذا الكم الهائل مـن الأفعال لا يؤدي إلى الفـوضى والاضطراب ؛ بل يؤدي إلى ظهـور ضرب من النظام يتـمكن الفرد بمقـتضاه أن يـحقق أهدافه دون أن يتداخل أو يتضـارب مع أهداف الآخـرين . علمنا أسـاتذتنا أن مهـمة عـلم الاجتـماع تنـحصـر في الوقوف عـلى كيـفيـة حـدوث ذلك ، وكيف أن التـنسيق بين الأفعـال المتنوعة الـصادرة من الأفـراد يؤدي إلى تدفق الحيـاة الاجتـمـاعيـة واسـتمـرارها ، وكـيف يمكن التـخلص من حـالة الاضطراب والصراع الناتجة عن محاولة تحقيق بعض الناس أهدافهم على حساب الآخرين .

تعلمنا من أساتذتنا أنه ليس من شأن علم الاجتماع أن يضع برنامجا لرفاهية الناس ، وأنه ليس نظرية للإصـلاح الاجتمـاعي ، وأنه ليس قانونا للأخلاق . إنه ــ فقط ــ منهج متخصص ووجهة نظر مشابهـة لتلك التي للعلـوم الطبيعية . إنه يحلل الظـواهر التي تنشأ نتيجة لحياة البشر ويفسرهـا . وإنه لا يضع أحكاما قيمية ، ولا يضع مـستويات للسلوك الإنسـاني . إنه لا يستـحسن ولا يُدين سـياسـة معـينة أو برنامجـا خاصـا ، ولكنه يصف ببساطة العلاقـة بين العلة والمعلول ويحللها . إنه يبحث فيمـا هو كائن ويترك ما يجب أن يكون لمن يهتمون بالجانب الأخلاقي والمشكلات الاجتماعية .

انجذبنا إلى بريق علم الاجتماع ــ كغيرنا من طلاب علم الاجتماع في العالم ــ على

أمل أن يساعدنا هذا العلم على فهم أسباب فوضى الحياة الاجتماعية المعاصرة ، وعلى أمل أن نجد فيه حلولا للمشكلات الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع .

والآن وبعد ثلاثين سنة أكملناها في دراسة وتدريس علم الاجتماع اكتشفنا أن كل ذلك كان سرابا في سراب .

لم يستطع علم الاجتماع أن يحقق أمانينا منذ كنا طلابا وحتى الآن ، لا في فهم أسباب فوضى الحياة الاجتماعية ، ولا في تقديم ولو حلاً واحداً لمشكلة واحدة يعاني منها مجتمعنا .

اكتشفنا أن العلوم الاجتماعية برمتها ما هي إلا علوم أوربية الصنع ، وأنها عجزت ـ فى بلادها ـ عن إثارة القضايا المتصلة بصميم وجود الإنسان . اكتشفنا أن ما درسناه لم يكن أكثر من مجرد أفكار فلسفيه وقيم ومواقف أخلاقية تخص مجتمعات وثقافات تختلف عنا ، لقّنها لنا أساتذتنا تحت ستار العلم . وباسم المنهج العلمي كنا ندرس نظريات لم تكن منفصلة ـ أبدا ـ عن التحيزات العنصرية والفردية لأصحابها. وباسم الالتزام بالمنهج العلمي كان علينا أن نقبل هذه النظريات كمسلمات ، لم تكن أبداً خاضعة لتمحيص علمي ، بل كانت مستمدة في معظمها من الحدْس والتخمين والانعكاسات الشخصية لواقع منظريها . أساتذتنا حولونا إلى أجيال ذليلة تابعة تافهة ، فسُكِّرت أبصارنا ، وبلغت بنا السطحية والغفلة إلى أن نقول إن تراث الغرب ليس ملكا للغرب وحده ، إنما هو تراث الإنسانية ، ومن حقنا أن نأخذ منه كما سبق أن أسهمنا في بنائه . كانت على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى أبصارنا غشاوة ، فقلنا إن هناك عموميات تجمع بين المجتمعات البشرية تسمح لنا باستخدام مقولات وأفكار وأدوات ظهرت في غير مجتمعاتنا وغير ثقافتنا ، إلى أن اكتشفنا بعد حين أن العلوم الاجتماعية علوم عقائدية ، تحمل فكرا معينا ، وأيديولوجية خاصة ، تعادينا أو تزدرينا في أحسن الأحوال ، وتحرضنا على احتقار ثقافتنا ، وترغمنا على الاعتقاد بأننا أدنى ، تقول لنا إنهم هم الكعبة وهم النموذج الوحيد للتقدم ، وما علينا إلا أن نتبعهم طواعية واختيارا وإلا فستظهر لعلومهم الاجتماعية أنيابها الحادة ، فهي علوم لا يعرف الجهلاء منا أنها محمية بقوة مسلحة .

اكتشفنا أن الحياة الاجتماعية شيء عادي ، سهلة بسيطة ، يمكن التعبير عنها بلغة يسيرة يفهمها كل الناس ، لكننا كنا أسرى لما تعلمناه من أساتذتنا الذين عقّدوا لنا هذه الحياة ، حينما جعلوا من دراسة المجتمع تكنيكا فنيا معقدا له قواعد صارمة ، ويتطلب التمكن منه مرحلة من الإعداد الطويل والتدريب المتواصل . تعلمنا هذا التكنيك والتزمنا

بالقواعد الصارمة ، وانتهينا من الإعداد والتدريب ، وفوجئنا بأن رجل الشارع لم يستطع أن يتعرف على نفسه وسط تعقيداتنا ، ولطمنا بقوله إنه أقدر من عالم الاجتماع على فهم المجتمع وفهم الناس ، وأن مقولاتنا مقولات من الدرجة الثانية ، تمثل ما كونه الناس العاديون عبر حياتهم اليومية ، وأن المعرفة التى نقدمها ليست اكتشافا جديدا ، وإنما هي تأكيد أو إعادة صياغة لما هو قائم في :حياة الناس ، وحديثهم ، ولغتهم ، وخبرتهم، وعملهم .. وأن ما نقوم به ليس إلا تنظيم أو إعادة صياغة للمفاهيم الموجودة فعلا بين الناس.

كنا نعتقد أننا سنصبح كعلماء الفيزياء والكيمياء والأحياء ، الذين أنفقوا الشطر الأعظم من حياتهم قبل أن يصبحوا حجة في تخصصاتهم ، وسنصبح يوما ما حجة في شؤون المجتمع ، لكن (ول ديورانت) صاحب قصة الفلسفة الشهير صفعنا بقوله : (إن كل صبي حلاق أو بقال يعتبر نفسه حجة ومرجعا يعرف كل حل لكل مطلب وكل حاجة في هذا العالم) .

كبار علماء ومؤرخي العالم ؛ بل وأساطين علم الاجتماع ذاته ، لم يقيموا لنا وزنا ولا احتراما ، وجعلونا موضع سخريتهم ونكاتهم ، هذا يقول : (إن علم الاجتماع هو العلم الذي يأخذ ما يفهمه كل واحد منا ويصيغه في عبارات لا يفهمها أي أحد منا)، وذاك يقول : (إن علماء الاجتماع لا يفعلون أكثر من التعبير عن كل ما هو واضح بطريقة معقدة وغامضة) ، وثالث يقول : (إن علم الاجتماع علم نفاية) ، ورابع يقول: (إنه علم طفيلي) ، وخامس يقول : (إن لبعض الفنانين والأدباء والصحفيين حسا ووعيا فكريا لا يوجد عند علماء الاجتماع المتخصصين) ، وسادس يقول : (إن لصحيفة واحدة أو لعمود واحد فيها يحظى بدرجة من الشعبية أو لبرنامج في الراديو أو التليفزيون جاذبية وتأثيراً واسعاً يفوق تأثير علماء الاجتماع ولو مجتمعين) ، وثامن يسخر من الغموض والتعقيد اللغوي فى مؤلفات علم الاجتماع ، فيشير إلى كتاب يتكون من خمسمائة وخمس وخمسين صفحة أعيدت ترجمته إلى مائة وخمسين صفحة ليسهل قراءته وظل رغم ذلك محافظا على غموضه ، ووصفه عالم اجتماع شهير بأنه عبارة عن مجموعة فارغة من الألفاظ ذات الرطانة الكاذبة .

درسنا عشرات المفاهيم فى علم الاجتماع ، ثم اكتشفنا أنها جزء يسير من ترسانة ضخمة من المصطلحات الغامضة التي لا تفيد في أي تحليل ، واكتشفنا أيضا أن المعرفة المستخرجة من هذه المفاهيم إذا جردت من أغطيتها الفنية وطبقاتها اللفظية التي تحتمي

بها لا تختلف كثيرا عن المعرفة اليومية لعامة الناس . لقد نجح علماء الاجتماع في اختراع مفاهيم تزخر بها مؤلفات العلم ، ورغم ذلك فإن هذه المفاهيم لم تسهم في تقديم صورة حقيقية للمجتمع الإنساني .

بعد رحلة طويلة جدا مع علم الاجتماع اكتشفنا أنه لا يمثل وحدة فكرية متجانسة . ليس هناك نموذج نظري واحد تحققت له الهيمنة الكاملة ، فعلى امتداد تاريخ العلم تنشأ نظريات وأفكار ، ثم يأتي ما يخالفها فيعاد النظر فيها ويؤلف غيرها وهكذا . نظريات العلم تعرضت لانتقادات شديدة وعديدة ، البحوث الاجتماعية تعرضت لمراجعة شاملة، اتجاهات هنا وهناك تعيد النظر في كل المسلمات النظرية والمنهجية للعلم .

منذ أن ظهر علم الاجتماع إلى حيز الوجود وهناك اختلافات جوهرية بين علمائه حول : طبيعته ، ومناهجه ، وأهدافه القصوى .. كما أن تتبع تاريخ هذا العلم يبين أن علماءه قد أخفقوا في الوصول إلى اتفاق عام حول قضاياه ، ولا تزال هناك تناقضات فكرية وتصورات متباينة فيما بينهم لم تؤد بهم إلى اجماع حول تفسير الواقع الاجتماعي والإطار الثقافي لأي مجتمع من المجتمعات . الظروف التي كتب فيها كبار علماء الاجتماع ، والوقت الذي كتبوا فيه كل ذلك لم يعد قائما . الحلول التي قدموها لا تصلح للأفراد الذين يعيشون في عالم اليوم والأحداث التي تحيط بهم .

لم يستطع علم الاجتماع أن يقدم لنا صورة كاملة وشاملة للإنسان والمجتمع . لم يقدم لنا إلا وجهة نظر معينة ـ من بين وجهات نظر عديدة ـ وهي وجهة نظر محدودة ومحددة . المشتغلون بعلم الاجتماع يدركون دائماً نسبية وقصور آرائهم ، ونسبية التساؤلات التي يطرحونها ، ويدركون أيضا قصور الإجابات التي يعتقدون أنهم انتهوا إليها .

التنظير الذي قام ويقوم به علماء الاجتماع ما هو إلا ضرب من الترف ، المفكرون الذين يصوغون نظرياتهم عن المجتمع الإنساني يتبنون مواقف تتصل اتصالا مباشرا بمصالحهم . عالم الاجتماع اليوم لا يعتبر رجلا عاما أو رجلا لكل المجتمع ؛ لأن حياته لا تتسق مع ما يكتب وما يعتقد . إنه لا يطرح موضوعات جديدة ، ويرد المشكلات دائما إلى مسائل شخصية ، ويغرقنا في ضرب من التأمل الاستبطاني أو الرومانسية .

علماء الاجتماع صنفان : منظرون خياليون يعيشون في بروج عاجية لا يعرفون شيئا عن العالم المحيط بهم ، بعيدون عن الواقع الحقيقي للمجتمع . وجامعو بيانات

ينفذون بحوثا لحساب الآخرين نظير مقابل مادي ، لا يلتزمون بأي قيمة حتى القيم التي يتذرعون بها . وكل علماء الاجتماع يعملون داخل نسيج اجتماعي مفتت كانوا هم أحد عمد تخريبه ، وجامعات مشلولة لم تستطع أن تخرج عن الدور المرسوم لها .

علم الاجتماع كفرع أو كتخصص علمي ـ كما يعتقد أصحابه ـ ليس إلا مجموعة من المشكلات المتراصة جنبا إلى جنب دون وجود علاقة عميقة تربط بينها .

النتائج التي يمكن استخلاصها من بحوث علم الاجتماع ليست إلا مجموعة من التعميمات التي يسمونها (بالتعميمات الأمبريقية) ، ويقصدون بها ما يستنتجه الباحث من فحصه للعلاقة بين متغير وأكثر . القوانين التي وعدونا بها منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر لا أثر لها . الإنجازات التي تحققت عبر تاريخ العلم كله وصلت إلى طريق مسدود ، وإذا سلمنا بأن الهدف الأسمى لأي علم من العلوم هو الحد من مخاطر المستقبل والتنبؤ بمشكلاته ، فإن هذا الهدف لم يتحقق حتى الآن . ولهذا كله لا نستغرب اليوم حينما يقول علماء الاجتماع : (إنه يجب علينا التخلي عن الفكرة الذاهبة إلى أن الطبيعة الإنسانية تنتظم في شكل علوم فرعية تعكسها أقسام الجامعات المختلفة) .

طالب الدراسات العليا المتميز القارئ المتابع للجديد في علم الاجتماع ، هو الذي يقضي ليله ونهاره بين أدوار ورفوف كتب ودوريات علم الاجتماع قديمها وحديثها بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ولا سبيل له غيرها ، فمكتبات جامعاتنا المحلية هي أقرب إلى المكتبات العامة عنها كمكتبات جامعية . حينما ابتعثنا إلى الولايات المتحدة سواء على نفقة الدولة أو سافرنا إليها على نفقتنا الخاصة ، كنا نشعر بسعادة غامرة ونحن نجمع الجديد فى علم الاجتماع من مكتبات جامعات : جورج واشنطن ، وجوج تاون، وهاوارد ، والجامعة الأمريكية بواشنطن ، وجامعة شيكاغو .. والمكتبات المحلية في فيرفاكس وهويلنج والكساندريا . كانت سعادتنا لا حد لها ونحن نلتقي وجها لوجه ونحاور من كنا نقرأ عنهم في الكتب ، أمثال : موريس جانوفتر ، ودافيد سيجال، ومادي سيجال ، وجون بلير ، وتوماس كورتلس ، ونانس جولدمان .. ثم اكتشفنا بعد أن شابت خصيلات شعرنا ونحن نلهث وراء كل كلمة ينطقون بها أننا لم نكتب منهم شيئا له قيمة ، بل كنا نقدم لهم من قلب تخصصاتهم الفرعية ومن نفس مكتباتهم التي لا تبعد كثيرا عن حجرات مكاتبهم ما لم يسمعوا عنه من قبل .

اكتشفنا أن في الولايات المتحدة عشرة آلاف عالم اجتماع أمريكي ، لكل منهم علم اجتماع خاص به . وبعيداً عن أننا كنا ننقل إلى بلادنا فكراً لا يخصها ، اكتشفنا أن

علم الاجتماع الأمريكي نفسه ما هو إلا مزيج غريب من عناصر متفرقة متباعدة ، تعبر عن خبرة المجتمعات الأوربية أكثر مما تعبر عن خبرة المجتمع الأمريكي ذاته . الدوريات الأمريكية التي كنا نفخر ونحن نتابع أحدث ما كتب فيها ، تركز تركيزاً مبالغاً فيه على قضايا محدودة ، لا تشكل في مجموعها إطاراً فكرياً يمكننا الاعتماد عليه في فهم المجتمع .

اكتشفنا أن أول من تقلد السلطة بالولايات المتحدة ربوبيون ، يؤمنون بالله بغير اعتقاد بدين منزل ، ويقوم مذهبهم على الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل لا الوحي، وينكر تدخل الخالق في نواميس الكون ، تقوم قيمهم على أساس أن ماهو طيب في هذا الكون يأتي من آراء الناس العاديين وليس من دين . هؤلاء الناس هم الذين أسسوا المدارس والجامعات وطبعوا الكتب لتعليم الأمريكيين ، وهم الذين نجري وراءهم لننقل إلى بلادنا أفكارهم ومنظوراتهم .

ولهذا لا نتعجب إذا اكتشفنا أن كتب مداخل علم الاجتماع تحتوي على رطانات عديدة ، القليل منها يعطي تفسيرا منطقيا جادا للقضية التي يتناولها ، وحتى هذا التفسير وهذا التناول متعدد الألوان أكثر منه تفسيرا تحليليا ، ولا نتعجب أيضا من هذا الكساد الأكاديمي الملحوظ الذي ظهر بانخفاض أعداد الطلاب المسجلين في أقسام الاجتماع بالجامعات الأمريكية .

ونسجل هنا بعضا من اعترافات علماء الاجتماع الأمريكيين في اجتماعهم السنوي الثالث والأربعين ، الذي عقدوه في عام ١٩٧٩، وحضره (موريس جانوفتز ، وآرلين كابلاند ، ونوربرت ويكي ، وروبرت ليك) .

جاء في اعترافات العلماء الأمريكيين ما نصه :

(يجب أن نسلم بأن هناك توسعا كبيرا في أعداد علماء الاجتماع ، صاحبه زيادة في أعداد المجلات العلمية ، لكن لم يصاحبه ارتفاع في المستوى العلمي ، بل على العكس، نحن نسلم تماما بأننا أنتجنا قدرا ضخما من البحوث والتحليلات قليلة الجودة ، كما أن جهود الاعتماد على المناهج الكمية البحتة في إيجاد نظرية قد فشلت ...

نحن لدينا الآن عناوين وقضايا ذات انتشار واسع ، لكنها تخدم المصالح الشخصية والمفاهيم الذاتية لأصحابها ، وتغذي تطور شبكات المصالح المشتركة . ولا يعني هذا الانتشار وجود أدوات نظرية ومنهجية قوية قادرة على فهم المجتمع ؛ ولهذا فإنها ليست

مؤثرة . إن نظرياتنا ومناهجنا طورت بسرعة مصائد للرطانة وقصر النظر . إن صورتنا الحالية أمام الناس تعكس ذلك . من الصعب أن تجد إشارة إلى علم الاجتماع في وسائل الإعلام العامة بسبب ما لدينا من غموض لا يمكن فهمه ، ومن الصعب أيضا أن تجد مشرعين أو رجال أعمال أو إدارة أو صانعي سياسة يعتقدون أن علم الاجتماع بإمكانه أن يجيب على الأسئلة التي يحتاجون إلى إجابات عليها) .

ورغم هذا الاعتراف الصريح من كبار علماء الاجتماع في أمريكا ، فإن عشرات من مبعوثينا يذهبون إليهم كل عام ليأخذوا عنهم هذه الرطانة ، وقصر النظر ، والأدوات النظرية ، والمنهجية غير المؤثرة وغير القادرة على فهم مجتمعاتهم ذاتها . ونحن لا نكسب منهم شيئا ، وإنما هم الذين يكسبون منا كل شيء . البحوث الميدانية التي يجريها المبتعثون على : قرانا ، ومدننا ، وعاداتنا ، وتقاليدنا ، وثقافتنا بوجه عام ، هي شرط متطلب ليمنحهم الأمريكيون الدرجة العلمية ، وهي التي تصبح تحت تصرف صانعي السياسة عند الحاجة إليها . أي أننا بأموالنا وبأيدينا نوفر لهم ما تحتاجه مخابراتهم من معلومات عن البنية الاجتماعية والتركيبة الثقافية لبلادنا ، بدءا بالعاصمة وانتهاء بأبعد قرية عنها .

* * *

ثانياً : تشوش في النظرية :

حينما بدأنا نخطو الخطوات الأولى في مرحلة الدراسات العليا ، كانت هناك مقولات تعلمناها وقرأناها واستوعبناها ، وكان علينا أن نسير على هديها في طريقنا الطويل نحو الماجستير والدكتوراه .

قرأنا لعالم اجتماع أمريكي : (أن النظرية بالنسبة لعلماء الاجتماع كالدين بالنسبة للجمهور) ، ثم تعلمنا أن على علم الاجتماع أن يتجه نحو صياغة نظرية قادرة على توليد حلول اجتماعية للمشكلات الإنسانية .

علَّمنا أساتذتنا أن حل مشاكل المجتمع غير ممكن إلا في حالة واحدة ، وهي: أن يستند الحل دائما إلى إطار دقيق من المفاهيم العلمية ذات الاتجاه النظري الواضح . قالوا لنا إن النظرية هي التى تحد الحدود ، وتقيم الفواصل ، وتعطي للبيانات معنى . قالوا لنا إن البحث دون سند من نظرية أو اتجاه إلى نظرية ليس إلا نوعا من العبث ؛ لأن النظرية تمكن الباحث من فهم المجتمع في صورته الكلية ، وتعطيه إطارا للبحث في مناطق محددة

متسقة مع الصورة التي استمدها من النظرية ، وإن البحث إذا لم يجر في إطار فكري محدد ، فإنه سيكون محاولة عقيمة لا تتقدم خطوة في فهم المجتمع .

علّمنا أساتذتنا أن النظرية يجب أن تتوافر فيها عدة شروط ، منها : استناد قضاياها إلى أفكار محددة ، واتساق هذه القضايا الواحدة مع الأخرى بحيث يمكن أن تستقرأ منها تعميمات ، وأن تكون هذه القضايا منتجة بحيث تقود إلى مزيد من الملاحظات التي توسع نطاق المعرفة .

بمثل هذا المنظور البراق انطلقنا سعيا وراء النظرية المنشودة في بحوثنا ، ولما كان في قلوبنا بقايا من عقيدة ، فكرنا في ربط بحوثنا بهذه العقيدة ، لكن أساتذتنا قطعوا علينا حتى مجرد التفكير في ولوج هذا الطريق ، فقالوا لنا إن هناك فرقا بين النظرية والنظر. النظرية في علم الاجتماع ليست (بنظر) ، بمعنى أنها يجب ألا ترتبط بأنساق أو مذاهب محددة من الفكر . والدين والعقيدة عند علماء الاجتماع هي شيء من هذا القبيل . أما النظرية عندهم فإنها تستمد أصلا من نتائج دراسة أجريت في الواقع الاجتماعي في مواقف متعددة ، أما إذا استندت إلى دين أو عقيدة فهي في نظر أساتذتنا تصورية وغير واقعية ، وأكدوا علينا بضرورة رفض ما أسموه بالأيديولوجية الغيبية التي لا تخرج ـ في نظرهم ـ عن إطار مرجعي لتفسيرات تبريرية لعقلية تسلطية رجعية ، يجب الإطاحة بها ؛ لأنها أول العثرات التي تقف في وجه النظرية المنشودة .

طرحنا الدين والعقيدة جانبا ، وبدأنا البحث عن هذه النظرية وقضاياها ومفاهيمها، فإذا بنا أمام بناء هش مهلهل صور لنا على أنه علم . كان أول ما اصطدمنا به أننا وجدنا علم الاجتماع يتحدث بحرارة عن النظرية ، وعن فائدة النظرية ، ولما سعينا لنعرف ما المقصود بالنظرية واجهتنا تعريفات متضاربة وغامضة في أحسن الأحوال .

كان من الصعب علينا أن نجد اتفاقا بين علماء الاجتماع على نظرية واحدة ، أو على تفسيرات محددة لما يتحدثون عنه . لقد كانوا مختلفين على أول مفهوم يجب أن يتفقوا عليه ، وهو : مفهوم المجتمع . لم نجد بناء فكريا متماسكا يمكن أن نضع أصبعنا عليه. ومنذ أعوامنا الأولى في طريقنا في هذا العلم نجد من يشبه لنا المجتمع بالكائن الحي ، وآخر يصوره لنا على أنه آلة تدور بفعل مجموعة من الطاقات المتحركة ، وكأننا نتعامل مع الميكانيكا ، وثالث يصور لنا الحياة الاجتماعية في ضوء العوامل الاقتصادية ، ورابع يفسرها في ضوء العوامل النفسية ، وخامس يتحدث عن العوامل الجغرافية ، وسادس له الغلبة على الساحة فيصورها لنا على أنها قصص من قصص الصراع يتغلب فيها فريق

على آخر ، ويتبادلان الهزيمة والانتصار في دورة محددة من الزمان ، تتعاقب فيها سلسلة متصلة من الحلقات وهكذا . ومعظم من كتبوا في علم الاجتماع كانوا قد فشلوا في تخصصاتهم الأصلية ، فدخلوا ميدانهم الجديد بتصوراتهم القديمة .

يعج العلم الآن بالتصورات المتناقضة . هذا من مدرسة شيكاغو ، وذاك من مدرسة فرانكفورت . هذا ماركسي أصولي ، وذاك ماركسي جديد . هذا ظاهراتي ، وذاك اثنوميثودولوجي، وهكذا ... هناك حشد هائل من الآراء والنظريات في علم الاجتماع . هذه الآراء والنظريات ليست مختلفة فقط ، ولكنها متضاربة ومتصارعة أيضا . القضايا التي تبحث فيها هذه النظريات غير متجانسة . المفاهيم التي هي المادة الأولية في بناء أي نظرية ليس هناك اتفاق عليها . كل نظرية تضم اتجاهات فرعية ، وكل اتجاه فرعي يحشد مفاهيم ومصطلحات مختلفة لشيء واحد أو متفقة لأشياء مختلفة ، وهي في جميعها تختلف اختلافا كبيرا على المناهج المناسبة التي يمكن استخدامها في الحصول على المعرفة الواقعية أو تنظيمها .

وكما تعلمنا من أساتذتنا علمنا طلابنا أن أي باحث في علم الاجتماع لا غنى له من نظرية توجهه في جمع الوقائع المختلفة للظاهرة التي يدرسها ، والتي يريد أن يختبر صدقها، وفي اختياره للمناهج والأدوات التى يستخدمها ، وأنه إذا لم يفعل ذلك فإنه سوف يتخبط في جمع معلوماته ، وستكون نتائجه غير مترابطة ، ولهذا سيعجز في النهاية عن أن يضفي عليها معنى ويفسرها .

يبحث الطالب عن النظرية المنشودة فإذا به أمام كم كبير من النظريات ، فيقع في حيرة أي النظريات سيختار؟ وعلى أي أساس ستكون مفاضلته بين النظريات؟ وهنا سيقع ضحية للتوجه الفكري لأستاذه. وسيكتشف الطالب ـ كما اكتشفنا من قبل ـ أنه ليست هناك نظرية واحدة متفق عليها ؛ بل إنه ليس هناك مسميات تكون أساسا لهذا التصنيف، وفوق ذلك كله سيجد اختلافا في التفسيرات التي يتناولون بها ما يختلفون عليه .

إذا كان الطالب يبحث في ميدان الجريمة واجهته نظريات تقول له إن الجريمة مرتبطة بالبناء الطبقي للمجتمع، وأخرى تقول إنها نتاج عوامل سيكولوجية وأيكولوجية، واليوم يربطونه بتقليعة جديدة هي علم الضحايا . إذا كان يبحث في ميدان التفكك الاجتماعي وجد أمامه نظرية تفسره في ضوء الانحراف عن المعايير الاجتماعية ، وأخرى تفسره في ضوء نظريات الصحة العقلية . وإذا كان يبحث في آثار التليفزيون على المجتمع واجهته نظريات تقول له : إن مشاهدة التليفزيون تؤدي إلى مزيد من العزلة بين الناس والانفصال

عن المعايير الاجتماعية ، وأخرى تؤكد له الدور الإيجابي الذي يلعبه التليفزيون في عملية التنشئة الاجتماعية . وإذا ذهب يدرس في مجال الأسرة وجد نظريات تؤكد له أنها في انهيار مستمر ، ثم وجد أخرى تؤكد له صلابتها وأهميتها ، فماذا يفعل الطالب إذن ؟ .

لقد اكتشفنا أن الصياغات النظرية مكررة وسطحية ، تطرح قضايا هي في الواقع رداءات جديدة لأفكار قديمة . يوهمنا علماء الاجتماع بأن نظرية ماقد استقرت وهي في داخلها مليئة بالتناقضات والزيف والمصطلحات أو المقولات المأخوذة من أطر مرجعية شديدة التباين .

اكتشفنا أن نظريات علم الاجتماع نظريات لا تدعمها الحقائق ، وأنها لا تخرج عن كونها تأملات فكرية لا ترقى إلى مستوى أن تكون نظريات لعلم ، رغم مرور ما يقرب من قرن ونصف القرن على اكتساب دراسة المجتمع عنوان العلم . كل نظرية تحمل اسم شخص أو تعبر عن فكر جماعة تفسر المجتمع في ضوء رؤيتها الخاصة ، وجميعهم لا يملكون حتى التحقق من صدق ما يقولونه .

النظرية في علم الاجتماع ليست مسألة عقل أو منطق . إنها تعكس أصلا افتراضات وعواطف ، والاستجابة لهذه النظريات تتضمن عواطف أولئك الذين يقرؤونها أو يكتبونها . إنهم يفسرون ما يرونه من خلال ما يقرون (هم) أنه واقعي أو حقيقي .

النظرية الاجتماعية تضرب بجذورها في مشاعر وأحاسيس المنظر ، وتقوم أساسا على رؤية متحيزة تعكس الافتراضات التي تشربها المنظر ، من ثقافته التى تربى عليها، وكل صانع نظرية يقدم وجهة نظره عن الواقع الاجتماعي من واقع الفكر الذي يتبناه . إن عالم الاجتماع مثله مثل أي شخص آخر تترسب في كيانه مجموعة من الأحكام والافتراضات ، وليس هناك ما يقيه من التأثر بها ، فهو إنسان يعيش في ثقافة معينة ، شأنه شأن غيره ، ولابد أن تدفعه الثقافة بطابعها وتلقي بظلالها على تفكيره وآرائه .

لقد تبين لنا أن نظريات علم الاجتماع ليست لها قوة توجيهية ، وغير قادرة على فهم المشكلات الواقعية ، لا تستطيع تحديد مشكلة بطريقة منظمة ولا توجه جهدا لحل مشكلة . أصحابها يقدمون أطرا فكرية بالغة التجريد ، انشغلوا بالمعاني التركيبية والمفاهيم الجافة التي تتميز بالتعقيد النظري واللغوي لما هو سهل وواضح . إنها نظريات لا تتمتع بالكفاءة التي تجعلها قادرة على الإحاطة بكل جوانب واقع المجتمع : وصفا وتفسيرا . إنها نظريات ضيقة النطاق ، غير قادرة على استيعاب مختلف أنماط المجتمعات

والثقافات . يغيب عن أصحابها الإحساس الأصيل بالمشكلات الاجتماعية . إنها نظريات ذات عمومية شديدة لا ينزل رجالها إلى مستوى الواقع ، تستفيض في التصنيفات بصورة كبيرة ، بحيث لا توسع فهمنا ولا تجعل خبرتنا أكثر عمقا ، وفوق هذا كله هي نظريات نشأت وتطورت في مجتمعات تغاير طبيعتها طبيعة مجتمعنا، الحديثة منها ترتبط أيضا بالتحولات التي حدثت في المجتمعات التي نشأت فيها ، ورغم ذلك فإنها عنصرية تعبر عن خبرة المجتمعات الغربية وحدها . تنظر إلى ثقافة المجتمع الغربي على أنها قمة الثقافات الراقية ونحن بالنسبة إليها ثقافات متخلفة .

والأهم من هذا وذلك أن المحور الذي تنطلق منه هذه النظريات والذي يترك بصماته على كل فرعياتها ، هو اعتبارها أن الإنسان محور الكون ، وأنه ليس لله ولا للدين أي شأن في توجيه وحركة هذا الكون . يمتد هذا الأصل الفاسد إلى كل جزئية من جزئيات هذه النظريات .

وننقل هنا بعض الفقرات التي تتضمن اعتراف علماء الاجتماع بفشل هذه النظريات :

(لا الماركسية ولا البنيوية ولا الدوركايمية ولا الغيبرية تتمتع الآن بسمعة طيبة . إن الأحلام العريضة التى فتحتها أمامنا لم تتحقق إلا جزئيا وبصفة هشة . أضف إلى ذلك أن المجتمعات تطورت في اتجاهات متباينة عن العقود السابقة ، إن لم تكن مناقضة لها تمام التناقض . إنه لم يبق أحد ينتظر من كبرى النظريات أن تساهم بصفة إيجابيه في القفز بالبحوث الاجتماعية) .

(إذا كانت الوضعية الكلاسيكية قد بدت غير ملائمة تماما لفهم الواقع الأوربي خلال القرن التاسع عشر ، فإن الوضعية المحدثة ما لبثت أن أعلنت إفلاسها بسبب مبالغتها في تبني نموذج العلم الطبيعي ، واعتمادها على تصورات نظرية لا تسهم في فهم حركة المجتمع بقدر ما تسعى إلى تجميده والتعبير عنه في شكل صياغات رياضية خالية من نبض الحياة الإنسانية ، وإذا كانت الوضعية المحدثة قد لقيت مصيرها المحتوم ، فإن النزعة الوظيفية ما لبثت أن تعرضت لضربات قاصمة) .

(قضايا الوظيفية قضايا باطلة لا تدعمها إلا براهين بدائية للغاية ... إنها لا تقل إلحادا عن النظرية الماركسية ... ولم توفق في تقديم تحليلات مقنعة وبخاصة خارج منطقة الحضارة الأوربية) .

(الظاهراتية والتفاعلية الرمزية والبنائية الوظيفية هي عبارة عن تقاليع تستخدم مفهومات مجردة بالغة التعقيد ، تستعصي على الفهم ، وتظهر المتحدث بمظهر العالم الفذ المتمكن ، وتخفي حقيقة تعالمه ، علاوة على أنها عديمة الصلة بالواقع المعاش) .

(أجهد المنظرون الاجتماعيون أنفسهم في محاربة بعضهم البعض . سقطت الوظيفية ولم نعد نحن بحاجة إليها الآن ، وبسقوطها فقد علماء الاجتماع وحدتهم ومبرر وجودهم . عارضت نظريات الصراع الوظيفية ، لكنها لم تستطع أن تحتل عرشها أوتوماتيكيا ، وكما حدث في الفصل الأخير من تراجيديا شكسبير قتل كل بطل الآخر ولم يعد لدينا الآن نظرية باقية) .

(إن هناك انحسارا أكاديميا أدى إلى ضعفنا ، وجعل كل شيء ينحدر إلى الأسوأ، إنه من الصعب علينا أن نعمل في بيئة مشوهة ومعادية . إن المزاج المعرفي الآن قد أنتج نماذج تفسيريه متعددة متصارعة عن الكائن البشري) .

ويعترف العلماء الاجتماعيون بعدة حقائق مهمة عن العلوم والنظريات الاجتماعية ، نوردها هنا على النحو التالي :

الأولى : أن الحقل المعرفي الذي تطورت فيه نظريات علم الاجتماع حقل راعى ما يسمى بقواعد اللعبة المشتركة والمقبولة ضمنيا من الجميع ، والتي أوجدت حيزا مكانيا مشتركا لجميع الفرقاء .

الثانية : وننقلها هنا على لسان علماء الاجتماع الأمريكيين : (تنطلق النظريات والنماذج والمنظورات الخاصة بعلم الاجتماع من داخل الأبنية العامة للمجتمعات الرأسمالية .. وعلماء الاجتماع في هذه الأبنية يعيشون أصلا في « سوق أكاديمي » يشتد فيه الصراع على الهيبة والعملاء والمستمعين . ولابد في هذه السوق من الابتكار والاختراع لضمان السوق والعملاء ، ومن ثم لن يبقى في هذه السوق أصحاب النظريات والآراء القديمة ، فالسوق لا يعيش بأفكار الأمس ؛ بل بالأفكار الجديدة التي تعطي الهيبة وتفتح مجالات ومؤتمرات ومراكز بحث وأقسام جديدة . إن هذه الأفكار والآراء والنماذج الجديدة ليست بحثا نبيلا عن الحقيقة ، إنها بحث عن الهيبة والوظيفة والعملاء) .

الثالثة : أن الشك في قيمة وجدوى العلوم الاجتماعية قد زاد في السنوات الأخيرة، وأن المشتغلين بهذه العلوم لم تكن لهم القدرة على متابعة الأحداث المهمة ، لا في

مجتمعاتهم ولا عبر العالم . كما أن قلة العائد الملموس من هذه العلوم لم يمكن أصحابها من تدعيم مركزهم أو إقناع حكوماتهم بجدوى بحوثهم التي يشوبها الجدل، والافتراضات ، والتعميمات الفضفاضة التي لا تستند إلى أساس متين من الواقع . وقد أدى الشك في هذه العلوم إلى زيادة حدة السخرية والتهكم اللاذع عليها ، باتهام العلماء الاجتماعيين بأنهم يقضون ربع قرن من حياتهم للبرهنة على حقائق يعرفها الناس من أجل إعطائها الصبغة العلمية .

الرابعة : أن العلوم الاجتماعية ليست علوما عالمية ، ولا يمكن القول بأن نتائجها ذات مصداقية عالمية ؛ لأنها لم تجر إلا على الغرب الحديثة ، كما أنها لا تستند إلى قاعدة كافية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية ، ولهذا فإن نظرياتها لا تنطبق إلا على مجتمعات الغرب فقط .

الخامسة : أن قادة الفكر الغربي في العلوم الاجتماعية انطلقوا من مبدأ تفوق واستعلاء الغرب على العالم ، وكان مفهوم التفوق الغربي مسلمة أساسية عندهم ، والذين حاولوا منهم إنصاف الإسلام مثل (رودنسون) ، كان يستهدف القول للمسلمين بأن الإسلام إن كان صالحا للماضي فهو غير صالح الآن .

السادسة : أن العلوم الاجتماعية الغربية ارتبطت ارتباطا مباشرا بالدولة ومخططاتها، ولهذا فإن النظريات الغربية سارت وفق مخطط السيطرة الغربية على النظام العالمي ، وعلى أساس مسلمة تفوق الغرب ، وأن الحضارة الغربية هي الغاية الوحيدة للتقدم العالمي المنشود ، ولهذا لابد من سيادة أفكاره ، ومشروعية سيطرته على العالم .

السابعة : إن الكثير من الدراسات الاجتماعية يتم بتوجيه من إدارات المخابرات في الدول المختلفة ، ولاسيما المخابرات الأمريكية التي تسخر أعدادا من المتخصصين للقيام بدراسات معينة ليس في أمريكا وحدها ؛ بل في العالم كله ، بغرض التنبؤ والتكهن ، ثم التحكم والتوجيه والإدارة بما يتفق مع المصالح العسكرية والسياسية والاقتصادية الغربية .

* * *



الفصل الثامن

علم الاجتماع نزعة علمية مزيفة

الفصل الثامن

علم الاجتماع : نزعة علمية مزيفة

كان أكبر وهم غرقنا فيه منذ اللحظات الأولى التي درسنا فيها علم الاجتماع وحتى الآن هو : (النظرة إلى علم الاجتماع على أنه علم) . ولو كان أساتذتنا حددوا لنا أنهم يقصدون بعلمية (علم الاجتماع) أنه علم بالمعنى الواسع للكلمة ، أي : (المعرفة) ؛ لخفت حدة المشكلة نوعا ما ، لكنهم أكدوا لنا أنه علم بمعنى أنه منهج متخصص ووجهة نظر مشابهة لتلك التي للعلوم الطبيعية ، وأنه وإن نشأ في أحضان الفلسفة فإنه الآن قد تحرر منها .

والآن وبعد مضي أكثر من قرن ونصف القرن من الزمان على نشأة علم الاجتماع، لازالت دراسة الظواهر الاجتماعية تتخبط بين الفلسفة ومحاولة إخضاع هذه الظواهر لنفس مناهج العلوم الطبيعية . تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على دراسة الظواهر الاجتماعية يتعثر بشدة ، وانحسرت النظرة إلى علم الاجتماع كعلم طبيعي ، وفي نفس الوقت لم تسقط النظرة الفلسفية في تفسير ظواهر الاجتماع ، ويتعايش الاتجاهان مع بعضهما . والذي خرجنا به بعد أن أدركنا هذا التخبط هو أن النزعة العلمية (لعلم الاجتماع) إنما هي نزعة مزيفة على حد قول المؤرخ الشهير (ديلثي) . الشروط التي حددها العلماء لاعتبار أي معرفة علما لم تتحقق في علم الاجتماع . لازالت مادة علم الاجتماع كما يقول (إيوبانك) مرتبطة بأسماء أشخاص معينين ، هم الذين اخترعوا نظرياته ومدارسه الفكرية المختلفة . ليس لدينا هذا الكيان الكبير من الحقائق المقبولة بصفة عامة التي يمكن النظر إليها على أنها أحكام نهائية . نحن نرجع إلى رجال معينين وليس إلى علم محدد . هؤلاء الرجال هم الذين يتحدثون باسم علم الاجتماع أو علماء الاجتماع ككل . إن علم الاجتماع كما يقول (كوليمان) ليس بعلم دولي وليس بعلم ، لا بالمعنى القديم ولا الدقيق للكلمة .

ولا يزال هناك في جامعاتنا حتى الآن من ينكر إمكانية وجود علم لدراسة المجتمع.

وتعتبر دراسة المجتمع في كثير من جامعات العالم من الدراسات الأدبية أو الفنية وليست من الدراسات العلمية . أقسام علم الاجتماع ملحقة بكليات الآداب والفنون ، وهناك من الكليات من لا يفرد قسما خاصا لدراسة المجتمع ، بل يضمها داخل أقسام الفلسفة أو غيرها من فروع المعرفة . وحين يذكر العلم فنادرا ما يطرأ على أذهان الناس ، حتى أكثرهم معرفة وعلما ومن هم على مستوى المسؤولية ، أن دراسة المجتمع تدخل في نطاقه، وحينما تنشأ مجالس متخصصة لرعاية ضروب المعرفة المختلفة ، تستبعد معرفة المجتمع من قائمة المعرفة العلمية بطريقة آلية ، وتضاف إلى المعرفة الفنية والأدبية . ولا زال هناك من المثقفين من يرى أن فهم المجتمع مسألة لا تتطلب أكثر من مجرد عملية تأمل لما يدور حولهم ، وقراءة لما يكتب في الصحف والمجلات ، وأن الأمر لا يحتاج تخصصا وتأهلا كالذي يتطلبه فهم التفاعلات الكيميائية أو الظواهر البيولوجية .

الذي لا جدال فيه هو أن نشأة علم الاجتماع لم تكن نشأة علمية ، وأن علماء الاجتماع الأوائل كانوا يلبسون ثوب الفلاسفة الأخلاقيين ، وما كتب لأفكارهم البقاء إلا لأنه نظر إليها على أنها فكر يحل المشاكل . لم تكن الأفكار والمفاهيم التي صاغها كبار علماء الاجتماع الأوائل نتيجة تحليل علمي كما نفهمه هذه الأيام . كان هؤلاء الكبار يعتمدون على الحدس والتخمين العميقين . كانوا يستجيبون لما يدور حولهم كما يستجيب الفنان . إن الكثير من الأفكار التي كتبوا عنها كانت تدور في وجدانهم وعقولهم قبل أن يكتبوا عنها ، وربما استمدوها من مفكرين سابقين ، أو كانت محصلة خبرة شخصية أو مشاعر تملكتهم كالإحساس بالوحدة والهامشية .

والذي لا جدال فيه أيضا هو أن العلماء الاجتماعيين لا يشعرون في أعماقهم بأنهم علماء ، أو أنهم ينتمون إلى فئة العلماء بالمعنى الدقيق للكلمة ، لكنهم يصرون مع ذلك على أنهم علماء وخبراء في شؤون المجتمع ، يكتبون ويتحدثون عنه بلا تردد ، ومنذ أن وجد علم الاجتماع كنسق معرفي جديد ومحاولات المشتغلين به لم تتوقف في السعي نحو إثبات أنه علم وأنهم علماء ، ولهذا يبذلون جهودا مستميتة في أن يكونوا أكثر صورية وأكثر رياضية ، يستخدمون الأدوات ويحسنون في أدائها لوظيفتها ، يحرصون على استبدال الكيفيات (أي الصفات التي لا تقاس بكميات عددية) بكميات وأرقام؛ لأن الرياضة هي لغة العلم الآن ، ومن ثم يؤكدون أهمية المنهج العلمي في دراستهم .

شبحان دائمان كانا ماثلين أمام العلماء الاجتماعيين ، أولهما : الشك الذي يساور الناس في العلوم الاجتماعية وحظها القليل في خدمة البشرية . والثاني : هذه الهيبة

العالية التي يتمتع بها علماء الطبيعة ودورهم في تدعيم الحضارة الصناعية وخدمة البشرية، وما يرتبط بها من ارتفاع مستويات المعيشة . هذا الشبحان كانا وراء حمى اعتقاد العلماء الاجتماعيين بأن الدراسة لا تعتبر علمية إلا إذا استخدمت فيها المناهج التجريبية ، وأنه لابد من تحويل الموضوعات الاجتماعية إلى كميات عددية وعلاقات رياضية .

كان نموذج العلم الطبيعي أملا عزيز المنال يحاول علماء الاجتماع الاقتراب منه. النتائج الباهرة التي وصلت إليها العلوم الطبيعية في القرون الثلاثة الأولى أوهمتهم بأنه من الممكن إعادة بناء الفكر وصياغته على أساس من العلم التجريبي ، وأن طريقة هذا العلم يمكن أن تمتد إلى الناس والمجتمع . اعتقد العلماء الاجتماعيون أن المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية هي المناهج التي تناسب دراسة الظواهر الاجتماعية ، فأصبح همهم الأول هو التحكم التجريبي في شؤون المجتمع ، ومنح علم الاجتماع معايير العلم الطبيعي من ملاحظات موضوعية ، وأدوات منهجية دقيقة ، وفروض توجه البحث ... إلخ .

أقنع العلماء الاجتماعيون أنفسهم بوحدة العلوم ووحدة مناهجها ، وانطلاقا من هذه المسلمة المخادعة ، اعتبروا أن النظرية الطبيعية هي المثال الذي يجب أن يحتذيه العالم الاجتماعي عند بنائه لنظرياته الاجتماعية ، ومن ثم فإن منهج العلم الطبيعي هو المنهج الوحيد الذي يتعين عليه أن يتبعه ؛ وهو المثل الأعلى لعلم الاجتماع . صدق البيغائيون في بلادنا هذه الخديعة ، فهلوسوا قائلين إن منهج العلوم الطبيعية هو أعظم مكتسبات الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة على الإطلاق ، وأنه نموذج لكل فكر يريد أن يصبح علما ، لأنه بفضل هذا المنهج استطاعت العقلية الأوربية القضاء على الكثير من النظريات الذاتية الأسطورية الميتافيزيقية اللاهوتية وأنه شرط اليقين والضامن للموضوعية والكفيل بتقدم العلم . ظن العلماء الاجتماعيون أن دراسة الظواهر الاجتماعية يمكن أن تقوم على الملاحظة والاستنتاج واستقراء الحقائق مع صياغة النتائج في كميات عددية ، أو رموز رياضية ، ورسوم بيانية ، وقوانين إحصائية . غالى العلماء الاجتماعيون فيما اعتقدوا به، فعلمونا أن أي فهم حقيقي للمجتمع الإنساني لابد أن يتم باتباع المنهج العلمي ، وأن أي محاولة للتحكم في ظواهر المجتمع وحل مشكلاته لابد أن تقوم على منهج مبني على الأسس العلمية لطبيعة هذه الظواهر ، وأن كل فعل أو فكرة لا تخضع لمنهج التجريب هي غير علمية على الإطلاق .

كانت أول كارثة أصابتنا من وراء هذه المسلمة الخادعة هو اعتقادنا في صحة قولهم: إن المعرفة في علم الاجتماع يجب أن تكون نتيجة للانطباعات الحسية وما يترتب عليها ، وإن حقيقة الشيء تتوقف على إمكان حدوثه كليا أو جزئيا على هيئة مجموعة من الانطباعات الحسية ، وإذا استطعنا ــ كما يقول كارل بيرسون ــ أن نقيم نظاما على أساس هذه الانطباعات أمكننا أن نسن قانونا .

كنا نصدق هذا الزيف ولم نكن نعلم وقتها أن الهدف من كل هذه (العلمية) المغالى فيها هو ألا نحاول التفكير في رد حركة الظواهر والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية إلى إله أو دين أو عقيدة ، فالدين والعلم عند علماء الغرب ورجال الاجتماع في بلادنا منفصلان ، والاستناد إلى الدين ــ كما علمنا أحمد الخشاب ــ استناد إلى عقلية غيبية رجعية تسلطية . والوصول إلى نظرية اجتماعية عربية يتطلب أول ما يتطلب الإطاحة بهذه العقلية وهذه العقيدة .

اكتشفنا أن إصرار العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على أن تطلق على نفسها صفة العلم ، وأن تتشبه بالعلم ، ليس القصد منه دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية منزهة من الميول والأهواء والتحيزات ، وإنما المقصود به التمسك الشديد بتطبيق أساليب وطرق البحث المتبعة في العلوم الرياضية .

غاب عنا أن الجماعة الاجتماعية ليست كالمجموعة الشمسية ، وأن الناس ليسوا كالمواد الأرضية والأجرام السماوية من حيث : تكويناتها ، وحركاتها ، والتغيرات التي تطرأ عليها .

غاب عنا أن الإنسان ليس وحدة متكررة ، وليس كقطعة من الحديد لا عقل له ولا إرادة ، محكوم بقوانين ونظريات واحدة ، لا تتبدل ولا تتغير ، ولا يختلف ظاهره عن باطنه. ونسينا أنه كائن حي ، له إرادة ، وخواطر ، وظاهر ، وباطن ، ورغبات متجددة دائمة التغيير ، والتأثير والتأثر بالعلاقات مع الآخرين .

غاب عنا أن التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأشياء هو عين طريقة تعامل اليهود مع الأميين، ومبدعها يهودي معروف، سليل أسرة من الأحبار اليهود الذين يتعاملون مع غير اليهود كأنهم ذرات أو ذباب فاكهة، ونسينا أننا نتعامل مع بشر نتحاور معهم ونتعاطف، ونشاركهم ويشاركونا وجدانيا ، وأننا نتعامل مع : حياة ، وسلوك ، وأفكار ، وقيم .

غاب عنا أن هناك فارقا بين ظواهر يمكن تفسيرها من خارجها ، وبشرا لا يمكن فهم

قضاياهـم إلا من داخلهم . وأن هناك فارقا بين ظواهر تربطها عـلاقات علمية آلـية وبشرا يخضعون لقيم ويرتبطون بأهداف .

غاب عنا أن هناك فـارقا بين ظواهر يمكننا التحكم فيـها من الألف إلى الياء ونضـعها تحت تصرفنا في أي وقت نريد، وفي أي مكان نريد، ووفق أي هدف نسـعى إليه، نعدل فيها ونبدل كما نرى .. وبين بشر لا نستطيع الـتعامل معهم كما نتعامل مع قطرات الماء، أو قطع الأحجار، أو ثاني أكسيد الكربون .

تصرفنا مع الناس والمجتمع كعلـماء فيزياء أو كـيميـاء ـ بغض النظر عن رأي هؤلاء العلماء فينا ـ واقتنعنا أن الفارق بين علومهم وعلمنا هو فارق في الدرجة ، وانطلقنا نفسر العلاقات بين البشر تفسيرا كميا مـصاغا في لغة رياضية لا يفهمها إلا نحن ، على أمل أن نخـدع الآخرين بأننا علمـاء ، نتعـامل مع الناس بلا هوى ، وبلا تحيزات ، وبلا مـيول ، وبلا مصالح، وأنه لا شيء يمكن أن يتلف نزاعتنا ويحملنا على التأثر بعوامل ذاتية .

أخـضعنا الناس للتـجربة ، وتجـاهلنا أن في ذلك انتـهاكـا لحرمـاتهم ، واعتـداء على حريتهم باسم العلم والمنهج العلمي . تعلمنا من أساتذتنا ، وعلمنا طلابنا ، خرافة المجموعة التجريبية، والمجموعة الضابطة ، وأنه بإمكانهم عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا والتحكم فيها حتى يتـوصلوا إلى تحقيق الظروف المتماثلة . علمنا طلابنا أن يقسمـوا مبحوثيهم إلى مجموعتين إحـداهما تجريبية والأخرى ضابطة ، متشـابهتان في كل الظروف ، يعرضون إحداهما لإجراءات التجريب والأخـرى لا يعرضوها، ثم يقارنون ويلاحظون ويحاولون الوصول إلى حكم استقرائي بأن الأثر الواضح الحـدوث بعد التجريب يعـزى إلى العامل المستدخل في عملية التجـريب . لم نكن نعرف أن هذا المنهج عديم النفع بين البشر؛ لأنه مـا دامت الظروف المتمـاثلة لا تتـحقق إلا في حـدود فتـرة تاريخـية واحـدة ، فإن عـزل الظواهر الاجتماعية صـناعيا من شأنه أن يستبعد عوامل قد تكون لهـا أهمية كبيرة ، وأن مرور زمن معين يعـد كافيا لإدخال عـوامل لا تجعل من السبب التجـريبي العامل الأساس في التغير الحـادث في الظاهرة المدروسة . وباسم التـجريب والمنهج العلمي راح الـعلماء الاجتماعيون يعبثون بالقيم، وقاموا في الغرب بتجارب جريئة قاسوا فيها الاستجابات في أثناء العملية الجنسية على أشخاص متطوعين من كلا الجنسين ، يقومون من تلقاء أنفسهم بممارسـة العمليـة الجنسية تحت عـيون الملاحظين وعـدسات التصـوير، واعتـبروا أن ذلك فتحا جديدا في الدراسات التجريبـية بين البشر، ولما ثار المحافظون على هذا العبث أجرى العلماء الاجـتماعـيون تجاربهم سـرا . وراحت مراكـز البحوث في بلادنا تحـذو حذوهم

وتحاول خوض هذه التجارب على رجالنا ونسائنا .

كان جون ستيوارث مل من أشد العلماء تعصبا للمنهج التجريبي، ولكنه اضطر بعد إعمال فكر واجتهاد كبير إلى الاعتراف بالإخفاق في البحث عن الحقيقة الاجتماعية، إلى الاعتراف بأنه من غير الممكن في الميادين الاجتماعية حدوث ظرفين متعادلين تماما ومتكافئين من جميع النواحي إلا ناحية واحدة، وأن ذلك لا يحدث بتاتا: لا طبيعيا، ولا تلقائيا، ولا افتعالا .. يدبره ويصطنعه أي باحث مهما كانت قدرته .

أما الادعاء بأن تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الإنسان والمجتمع سوف يحقق الموضوعية فهذا من قبيل التضليل . الموضوعية في العلوم الطبيعية تعالج في ضوء هويتها الخاصة كمادة للبحث وطرق أو مناهج للدراسة . أما الموضوعية في شؤون الإنسان والمجتمع فهي موضوعية نسبية ناتجة عن نسبية الرؤى المختلفة للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية .

ورغم اعتراف علماء الغرب بأن العيوب التي يعاني منها علم الاجتماع حتى اليوم إنما ترجع إلى تقليده الأعمى للعلم الطبيعي ، بحيث أصبحت النتيجة محزنة ، وأصبح حال علم الاجتماع يرثى له بسبب الإصرار على هذا التقليد ، فلا زال في بلادنا من يصر على إخضاع ما هو غير علمي لشروط الفرض العلمي الذي يقبل التحقق من صحته ، وما زال يطمع في الوصول إلى نموذج اجتماعي علمي على غرار الصورة الفيزيائية للعالم . وبعضهم يستشهد بنجاح الغرب في الوصول إلى وحدات تحليلية ، وتركيبه لصور اجتماعية مختلفة كمصطلح (الكارزما) أو (الصفوة) أو (الطبقة) ، ونسي هؤلاء أن البشرية تعرف هذه الحقائق منذ زمن بعيد، وأن ما قام به علماء الغرب لا يتعدى مرحلة الوصف العام، ولم ينجحوا حتى الآن في إقامة نماذج اجتماعية تشبه في دلالتها وانتظامها نماذج العلوم الطبيعية .

أما استخدام علم الاجتماع للإحصاء والرياضيات، واستعانته بالآلات الضابطة والتجارب المعملية ، فلم يحقق له خصائص العلم ؛ لأنه وإن كان بالإمكان التثبت من وجود الظواهر التي يدرسها بالرجوع إلى الواقع ، فإن هذه الظواهر لا يطرد وقوعها بغير استثناء ؛ لأنها لا تجري على غرار واحد دوما ، ويتدخل في سير مجراها عقل أو ضمير أو إرادة ، فإذا تغير مجرى الظاهرة استحال إخضاعها لقانون علمي دقيق .

لقد اعترف علماء الاجتماع بأن استخدام الإحصاء في علم الاجتماع كان السبب

في ضحالة أغلب النتائج التي توصلوا إليها وسطحيتها وتفاهتها وزيفها وجدبها . أدى استخدام الإحصاء كما يقول علماء الغرب إلى تتفيه البشر والمجتمع ، وتتفيه عقول علماء الاجتماع أيضا، وفوق هذا كله لم يمكنهم من فهم الظواهر الاجتماعية أو فهم علاقاتها السببية، يقول (زيمرمان) :

(إن لدينا عددا كبيرا من الأشخاص الذين يستطيعون القيام بحساب معاملات الارتباط، لكنه لم يخبرنا أحد ماذا تعني هذه المعاملات بالنسبة للتحليل السببي . إنه مادامت العلوم الاجتماعية قد أغرقت نفسها في مجرد جمع الحقائق وعلاجها الإحصائي، فإنها تتجه إلى أن تكون مذهبا تؤمن به طائفة مختارة من العلماء الاجتماعيين ، هم الذين يستطيعون قراءة البحوث وفهمها، ومن ثم لا تصبح لهذه البحوث قيمة في التوجه الاجتماعي) .

هاجم (سوروكن) الأسلوب الإحصائي، وقال : إن هذا الأسلوب يجعل بإمكان أي شخص أن يصبح باحثا اجتماعيا، فهذا لن يكلفه سوى أن يأخذ عددا من الأوراق ويملؤها بكل أنواع الأسئلة ، ثم يرسلها بالبريد ويتسلم الإجابات فيصنفها ويبوبها بآلة تبويب في عدة جداول ، ثم يحسب آليا : النسب المئوية، ومعاملات الارتباط، والانحرافات المعيارية ، والأخطاء الاحتمالية، ثم يقوم بكتابة تقرير يملؤه بهذه الأعداد الضخمة والمؤثرة من الجداول والصيغ والمؤشرات وما إلى ذلك، حتى يتأكد القراء أنه بحث موضوعي وكامل ودقيق؛ لأن صاحبه اتبع طقوس البحث الكمي المعاصر في علم الاجتماع .

النظريات التي استعانت بالرياضيات كانت عرضا من الأعراض البارزة لما يسمى بهوس الاستخدام الكمي في العلوم الاجتماعية، وفي جملتها ـ كما يقول علماء الاجتماع ـ لم تضف إلى معلوماتنا أي جديد، ولم تفعل سوى أنها أعادت صياغة جهلنا .

النظريات الاجتماعية ذاتها معقدة وغامضة، ولا يمكن استخدام الرياضيات إلا إذا أصبحت النظرية ذاتها أكثر تعقيدا بحيث يصعب رؤية كل ضمنياتها، فما الذي نتوقعه إذن إلا المزيد من الغموض واللبس والإبهام .

إن استخدام الرياضيات في العلوم الاجتماعية إما أن ينتهي إلى عبارات رياضية لا تمس إلا قدرا يسيرا من المشكلات الحقيقية التي كان عليها أن تعالجها، أو أن تتمخض

عن صيغ تافهة لا تؤدي إلى أكثر مما يمكن أن تؤديه العبارات اللفظية .

هذا وقد اعترف العلماء الاجتماعيون بأن استخدام الرياضيات في العلوم الاجتماعية قد كانت نتيجته : فقرا في المنطق، وغموضا في الأفكار، وادعاء كاذبا بالأصالة، يحاول صاحبه أن يخفيه ويخفي هذه العيوب جميعا بكساء من أرقام وعبارات غامضة تعكس خواء في العلم أكثر مما تعكس ثراء فيه .

ومنذ نشأة علم الاجتماع وإلى اليوم وعلماؤه يتحدثون عن إمكانية التوصل إلى القوانين التي تحكم حركة المجتمع البشري .

أين هذه القوانين . ثلاثون عاما ونحن نبحث عنها بلا جدوى ، كل ما درسناه وندرسه لطلابنا ليس إلا مجرد أحكام عامة جاءت بعد جهود ضائعة وغير مثمرة . أحكاما لا تخلو من العيوب والنقص ، ليست في جملتها إلا أقوالا بدهية صيغت في كلمات طنانة غامضة جوفاء .

كنا نعتقد أن هناك هدفا نبيلا من السعي المتواصل لعلماء الاجتماع وإصرارهم على التوصل لهذه القوانين . ثم اكتشفنا أن الهدف ليس السعي لاكتشاف سنن الله الاجتماعية، وإنما هو تحويل المجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة مضبوطة الأزرار، ثم فرض قواعد وقوالب معينة على حركته الاجتماعية، إنها قواعد اللعبة الاجتماعية في منطقة محددة وزمان محدد . لكنهم على أية حال فشلوا في التوصل إلى هذه القوانين ، وفشلوا في التنبؤ والتحكم في حركة المجتمع .

أحكامهم التي توصلوا إليها ليست دقيقة ولا مضبوطة، احتمالية ترجيحية ، تعكس أصحابها وتحيزاتهم وميولهم ومصالحهم . أحكامهم مرهونة بالمدارس الفكرية التي ينتمون إليها . تفتقد إلى أول شرط من شروط القانون، وهو العمومية التي لا تجعل صدقه مرهونا بزمان أو مكان أو ظروف معينة . أحكامهم لا دقة فيها ولا ضبط ، تكثر فيها الحالات الاستثنائية، والاستثناء ممتنع في القانون العلمي ، والشاهد السلبي الواحد يرجح مئات الشواهد الإيجابية . الاستثناءات في العلوم الاجتماعية أكثر من أن تحصى ، ومن الضلال أن يقال إن الشاذ في علم الاجتماع لا يهدم القانون، فالحياة الاجتماعية مليئة بالتعقيدات الهائلة التي تتدخل فيها الإرادة البشرية وتغيرها وتعدلها، مما يتعذر معه إخضاعها لقانون علمي ثابت .

إن واقع العلوم الاجتماعية ليشهد أن فكرة القانون لا يمكن أن تكون مساوية لمعناها

في العلوم الطبيعية . إن استقراء الماضي ليس أساسا كافيا لاستخلاص قانون إذا أريد الاحتفاظ بكلمة (القانون) بمعناها العلمي المعروف . وما اكتشفته العلوم الاجتماعية ليس بقوانين؟ لأننا عاجزون دوما عن معرفة ما إذا كانت هذه القوانين صادقة في الماضي، فليس لدينا من الوثائق ما يثبت ذلك، ولا نعرف أيضا ما إذا كانت ستصدق في المستقبل أو لا .

إن أهم ما يميز القانون العلمي هو استقلاله عن الإرادة الإنسانية وحدوثه سواء شاء الإنسان أو لم يشأ . فهل هناك حقا إلى جانب إرادة الإنسان عامل خفي يوجه الحوادث في اتجاه معين ، أم أن الإرادة الإنسانية هي التي تقوم بذلك فعلا ؟ إذا صح أن إرادة الإنسان هي التي تقوم بذلك . وهي العامل الوحيد المتحكم في توجيه دفة الأمور ، فما قيمة الإشارة إلى القانون ؟ أليس في وسع إرادة الإنسان أن تكسر هذا القانون وتوجهه متى شاءت وجهة أخرى ؟

إن تعقيد الحياة الاجتماعية الهائل لا يسمح لنا باكتشاف القوانين التي تحكمها، طالما أن منطلقاتنا لا تعترف بغير إرادة الإنسان في حركة المجتمع ، فإذا كنا لم نستطع اكتشافها فمن العبث أن ندعي بأنها موجودة مالم نغير هذه المنطلقات .

أما الادعاء بأن علم الاجتماع لازال في مهده ، وأنه سيحقق إمكانية الوصول إلى هذه القوانين بعد أن ينضج ، فإنه ادعاء ساذج ؛ لأن الزعم بعدم النضج هذا قد استمر لفترة طويلة من الزمان دون أن تظهر على العلم أي علامة من علامات النمو .

وهناك من علماء الاجتماع من يقر بأن علم الاجتماع لم يتوصل إلى قوانين ، وإنما توصل إلى ما أسموه (بالتعميمات الأمبيريقية) التي يتم التوصل إليها عند فحص العلاقة بين متغيرين . هذه التعميمات لا يمكن الأخذ بها ، وهي غير ذات نفع في علم الاجتماع ، لأنه لا يوجد في المجتمع اطراد طويل الأمد يصلح أن يكون أساسا للتعميمات بعيدة المدى ــ بغض النظر عن الاضطرار في الأمور التافهة ــ إن افتراض صدق التعميمات في علم الاجتماع أمر كاذب ومضلل إلى حد كبير؛ لأنه ينكر أن يطرأ على المجتمع أي تغير أو تطور، وينكر أيضا أن يكون للتطورات الاجتماعية إن وجدت أي أثر في الأمور المنتظمة الأساسية في الحياة الاجتماعية .

إن كثيرا من التعميمات التي أطلقها علماء الاجتماع ليست إلا أقوالا بدهية لا ترقى إلى مستوى القوانين ، ولا تلبث عموميتها أن تنهار أمام الفحص الدقيق ، كما أن كل

التعميمات التي توصل إليها علماء الاجتماع مبهمة غامضة فضفاضة، وعلى فرض صدقها فإنها ليست سوى مجرد تكرار لمعان جزئية، وإبراز لأشياء عادية مألوفة في صورة أخرى، تأخذ شكلا استدلاليا تافها وساذجا .

وإذا اعتقد علماء الاجتماع أنه باستطاعتهم الوصول عن طريق تحليلهم للحياة الاجتماعية إلى اكتشاف السبب في وقوع حادث معين على نحو معين ، وإلى إدراك هذا السبب وكيفية وقوعه، بحيث يقولون إنهم توصلوا إلى فهم واضح لعلله ونتائجه ، أي القوى التي سببته ، وآثاره التي لحقت بغيره من الحوادث ، فإنهم رغم ذلك لا يستطيعون الادعاء بأنهم توصلوا إلى قانون يصلح لوصف مثل هذه العلاقات بوجه عام ؛ لأنه قد لا يوجد من المواقف الاجتماعية ما يصح تفسيره بتلك القوى المعينة التي اكتشفوها غير الموقف الواحد المعين الذي وفقوا إلى تفسيره ، وقد تكون هذه القوى فريدة في نوعها ، بمعنى أنها لا تظهر إلا مرة واحدة ، ولن تعود إلى الظهور مرة أخرى .

وباختصار إنه لا يمكن التوصل في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية إلى نسق نظري متسق ونهائي ، كذلك القائم في العلوم الطبيعية ، رغم اهتزاز هذه القاعدة فيها الآن .

تعلمنا وعلمنا طلابنا أن علم الاجتماع نسق نظري، بمعنى أن غايته تفسير الحوادث والتنبؤ بها بواسطة النظريات أو القوانين الكلية التي يحاول اكتشافها . لكننا تيقنا الآن أن علم الاجتماع لن يصل مطلقا إلى دقة التنبؤات الفلكية مثلاً؛ لاستحالة فكرة التقويم الدقيق للأحداث الاجتماعية .

إن فكرة التقويم الدقيق المفصل للأحداث الاجتماعية فكرة متناقضة، والتنبؤات الاجتماعية الدقيقة مستحيلة بسبب تعقد الأبنية الاجتماعية، وتبادل التأثير والتأثر بين التنبؤات والأحداث المتنبأ بها ، ويمكن بالمنطق وحده إثبات ذلك . لو أمكن عمل تقويم للحوادث الاجتماعية واطلع الناس على هذا التقويم ؛ لأنه لن يكون سرا مكتوما لمدة طويلة، وبقدرة أي إنسان أن يكتشفه، لكان في ذلك بدون شك من يحاولون القيام بأعمال من شأنها أن تفسد التنبؤات . فإذا تنبأ أحد بأن سعر الأسهم سيرتفع على مدى ثلاثة أيام ثم يهبط بعدها ، فمن الواضح أن كل من له صلة بالسوق سوف يبيع أسهمه في اليوم الثالث ويتسبب ذلك في هبوط الأسعار ويكذّب التنبؤ .

التنبؤ حادث اجتماعي قد يتأثر بغيره من الحوادث ويؤثر فيها ، ومن بين هذه

الحوادث الحادث المتنبأ به . قد يساعد التنبؤ بالإسراع في وقوع هذا الحادث ، وقد يؤثر فيه على نحو آخر ؛ بل قد يؤدي إلى إحداث الحادث الذي تم التنبؤ به ، بمعنى أن الحادث ما كان ليقع أصلا لو لم يحدث التنبؤ . إن العالم الاجتماعي قد يتنبأ مثلا بأمر ما وهو مدرك في الوقت نفسه أن تنبؤه هذا سوف يكون سببا في وقوعه ، وقد ينفي وقوع حادث ما في المستقبل فيمنع ذلك من حدوثه . وإذا كان العالم الاجتماعي قد قال الحق في الحالتين فلا يعني هذا أنه لم يخرج عن الموضوعية ؛ لأنه حين تنبأ (وجاء المستقبل مؤيدا له) قد يكون عمل على الاتجاه بالحوادث في الوجهة التي يفضلها شخصيا .

هذا وقد اصطلح على تسمية الاتجاه الذي يقوم على: التجربة، أو الملاحظة، أو التجريب والاعتماد على: الخبرة الحسية، والرياضيات، والإحصاء ، واستنتاج العلاقة بين متغير وآخر عند دراسة أجزاء من الواقع الاجتماعي (بالاتجاه الأمبيريقي) . يجمع الباحثون المعلومات عنه من خلال إجراء مقابلات مع عدد من الأفراد يختارون عبر عينة ما، ثم تصنف إجاباتهم وتنسق وترتب وتحول إلى بطاقات مثقوبة، ثم تترجم النتائج ترجمة إحصائية يعبر عنها بنسب مئوية بهدف الوصول إلى نظرية تركز على تراكم النتائج المستنبطة من الدراسة الواقعية لموضوعات مختارة .

دخل هذا الاتجاه إلى بلادنا مع غروب دور أساتذة الاجتماع التابعين للمدرسة الإنجليزية والفرنسية ، وظهور هذا الجيل التابع للمدرسة الأمريكية ونزعتها الأمبيريقية. وهكذا سارت الدراسات العليا في بلادنا على نفس المنوال الذي تسير عليه في الولايات المتحدة ، حيث يسيطر الأساتذة سيطرة كاملة على الطلاب الذين يلقنوهم بأن الأصالة هي صياغة مشكلة أو القدرة على اكتشاف جانب منها، وأن الكفاءة هي جمع أكبر قدر من المعلومات الجديدة والموثقة حول هذه المشكلة، وينبه على الباحث بأن يبذل جهدا مرضيا في فحص الأدلة واستكمال البحث، والحصول على معرفة منظمة بالمشكلة والقضايا والمناقشات التي تدور حولها .

خدعنا بهذا الاتجاه الأمبيريقي ، وقالوا لنا : إنه أفضل الطرق الموافقة لروح العصر التي يمكن الحصول بها على نتائج واقعية مستقلة عن أي اتجاه معارض لدين أو عقيدة ، ثم اكتشفنا أن هذه الأمبيريقية تستند إلى ما يسود العلوم الاجتماعية بوجه عام من اتجاه علماني ، ومن اهتمام بمسائل علمانية . ولأن الأمبيريقية تعتمد فقط على الأساليب الفنية ، فإنها ترفض أي فكر ، وتبدأ من الواقع وتنتهي إلى الواقع ، وترى بصراحة (أن كل ما لا يخضع للتجريب فهو باطل) .

سد (**لندبرج**) ـ عالم الاجتماع المعروف الذي لقب بنبي العهد الجديد ـ الطريق أمام إنقاذ البشرية إلا من طريق تطبيق العلم الطبيعي ومناهجه على محاولات فهم المجتمع، وكان من أشد المتطرفين في هذا الاتجاه ، وكان يخاطب الشاكين وغير المتحمسين لوعود العلوم الاجتماعية بقوله : (إننا إذا لم نؤمن بالعلوم الاجتماعية فبمن نؤمن ؟) . إلا أن علماء الغرب أنفسهم هاجموه وقالوا : إنه ترك الإنسان بلا أمل ، وحول قيمه وغاياته إلى نوع من التوترات التي تحتاج إلى تخفيف ... إن الإنسان والمجتمع لايمكن أن نماثلهما بجزئيات أو ذرات ، ولا يمكن تمثيل سلوك الإنسان بحركة هذه الأجزاء ، وإلا فإننا نجرد الحياة الاجتماعية من حيويتها وقيمتها .

ونستعرض هنا بعضا من أقوال علماء الغرب الرافضة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الإنسان والمجتمع .

قال (**إلوود**) : (إن مناهج العلوم الطبيعية بما في ذلك الإحصاء لا تمكننا من فهم الظواهر الاجتماعية) .

قال (**وليم توماس**) : (إن السلوك الإنساني يتصف بالتعقيد والتنوع بحيث تصبح مقارنته بالظواهر الطبيعية نوعا من العبث) .

وأرجع (**باسي**) فشل العلوم الاجتماعية الحديثة في دراسة الإنسان دراسة كلية شاملة إلى حرصها الشديد على تبني الأساليب الوضعية .

أما (**فيلبسون**) فقد قال : (إن الظواهر الطبيعية تختلف عن الظواهر الاجتماعية اختلافا بينا، وعالم الطبيعة يدرس أصلا ظواهر لا تتخذ بناء معرفيا مسبقا، فهي ظواهر لا تعرف القصد والإرادة، وعلاقته بهذه الظواهر علاقة خارجية تختلف تماما عن علاقة العالم الاجتماعي بالظواهر التي يدرسها) .

ويقول (**رد فيلد**) : (إن هناك فارقا بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني . إن دراسة الثقافة في ضوء مفاهيم الفيزياء تعني تفتيت الإنسانية إلى أجزاء ليست هي الأفراد والجماعات . إن تبني نظريات ونماذج العلوم الطبيعية وتطبيقها في المجال الاجتماعي لم يصاحبه تقدم في معرفتنا بالمجتمعات) .

وقال المؤرخ الشهير (**ديلثي**) : (إن علم الاجتماع لن يكون علما على الإطلاق، وإن مناهج العلوم الطبيعية التي تعتمد أساسا على التفسير ليست كافية لفهم الظواهر الاجتماعية فهما عميقا) وقال في موقع آخر : (إن هناك فارقا كبيرا بين العلوم الطبيعية

التي تفسر ظواهرها من الخارج والعلوم الاجتماعية التي تحاول فهم قضاياها من الداخل . لهذا يبدو علم الاجتماع وكأنه بحث مصطنع يحاول دراسة المجتمع بالاعتماد على مناهج لا تصلح إلا لدراسة الطبيعة) .

وهاجم (**هوسرل**) سيطرة هذه النزعة المتطرفة التي أدت في نظره إلى تحول العالم الحقيقي المتمثل في الحياة اليومية إلى مجموعة من المقولات الرياضية المجردة .

أما (**رايت ميلز**) : الذي قال عنه علماء الاجتماع (إنه إذا كان القرن التاسع عشر قد أنجب ماركس وفيبر فإن القرن العشرين لم ينجب سوى ميلز)، فقد وجه انتقادات حادة للنزعة الأمبيريقية السائدة في العلوم الاجتماعية وقال : (إن علم الاجتماع بتبنيه لهذه النزعة الضيقة إنما يحكم على نفسه بافتقاد تصور حقيقي للإنسان والمجتمع ، فبدلا من محاولة الوصول إلى مثل هذا التصور ، يحاول الإمبيريقيون تحويل علم الاجتماع إلى علم طبيعي يستخدم نفس المعادلات الرياضية الشائعة في الفيزياء ... إن الاتجاه الأمبيريقي يحاول إخضاع الحقيقة الاجتماعية للمعالجة الإحصائية والمعملية ، وبجرد المشاكل الاجتماعية من صفتها السوسيولوجية ويفسرها بعوامل سيكولوجية) .

هذا وقد هوجمت الأمبيريقية من زوايا أخرى مختلفة نذكر منها ما يلي :

أولاً : أنها تخلو من أي قضايا لها قوة التوجه ، فتفقد بذلك الرؤية الواضحة والفهم الجيد لطبيعة الإنسان والمجتمع ، ولا تقدم عنهما أي حقائق؛ بل فشلت بصفة عامة في إقامة علاقة قوية بين المعرفة والعمليات.الاجتماعية ، وفصلت فصلا شديدا بين الواقع والقيم.

ثانياً : تعمد الأمبيريقية إلى التجزئة ، فتدرس ظواهر معينة منفصلة ومنزوعة من سياق المجتمع .

ثالثاً : تبسط الأمبيريقية قوانين المجتمع لتصبح أقوالا وقضايا تكرارية ليست على درجة عالية من التعميم ، فيتعذر تطبيقها على المشاكل الكبرى .

رابعاً : إن الأمبيريقية تعبر عن موقف إداري أكثر منه موقف عملي، فما تتمتع به من قوة إدارية تخفي ما تعانيه من نقص عقلي ، وقد انتقل البحث بالأمبيريقية من الوحدات الكبرى إلى بحث الوحدات الصغرى ، وهذا الاتجاه من شأنه أن يؤدي إلى تصفية تدريجية لعلم الاجتماع .

خامساً : أن محاولات إجراء دراسة أمبيريقية عن الواقع الاجتماعي تشير إلى أن أصحابها لديهم تصورات معينة عنه، وبالتالي فإن هذه الافتراضات السابقة سوف تؤثر على طابع الدراسة التي يجرونها على الواقع ، وأنه إذا كان الهدف الأسمى من علم الاجتماع هو اكتشاف طبيعة العالم الاجتماعي ، فكيف يقوم ذلك على افتراضات مسبقة عن هذا الواقع . إن علماء الاجتماع سينظمون أبحاثهم في ضوء هذه الافتراضات المسبقة، وسوف يعتمد طابع علم الاجتماع عليها وسوف يتغير إذا تغيرت .

سادساً : إن النزعة الأمبيريقية أغرقتنا في التفصيلات الوصفية الجزئية عندما اهتمت بمشكلات الإدارة والانحراف والحراك الاجتماعي . لقد عجزت أن تقدم باستثناءات محدودة إسهاما حقيقيا في فهم البناء الاجتماعي .

سابعاً : عن الادعاء بإمكانية الاستفادة من نتائج بحوث الدراسات الأمبيريقية في مشروعات رجال الأعمال وغيرهم يقول علماء الاجتماع : (إن علم الاجتماع عندما يقدم خدماته لرجال الأعمال لا يستطيع أن يستخلص لهم نتائج على درجة عالية من التخصص أو النوعية ذات القدر من الثبات أو العمومية؛ بل ويعجز عن تقديم نظرية مجردة يمكن تطبيقها على نطاق المشروع) .

ورغم فشل وسقوط الأمبيريقية في بلادها ومسقط رأسها، فإن طلابنا وباحثينا لا يزال البعض منهم غارق حتى أذنيه في هذه الأمبيريقية، ولا نجد بحثا ولا رسالة إلا ومحشوة باستمارة استبيان وفروض بحث، ومتغيرات مستقلة وأخرى معتمدة، وجماعة تجريبية وأخرى ضابطة، وجداول ورسوم بيانية ونسب مئوية، ومعاملات ارتباط .. إلى آخر هذا المسلسل الذي لا يخرج البحث والرسالة منه إلا بنتيجة حقيقية واحدة وهي : (**أن النزعة العلمية في علم الاجتماع نزعة مزيفة**) .



الفصل التاسع

علم الاجتماع رطانة غامضة

الفصل التاسع

علم الاجتماع : رطانة غامضة

قبل وفاة عالم الاقتصاد الأمريكي (فرتز ماشلوب) في عام ١٩٨٣ بقليل ، كتب مقالة أعيد نشرها منذ أربع سنوات فقط، تحدث فيها عن عقد النقص ومشاعر الدونية التي تملأ عقول العلماء الاجتماعيين وقلوبهم حينما يقارنون أنفسهم بعلماء الطبيعة. حاول (ماشلوب) جاهداً أن يخفف من حدة هذه المشاعر والأحاسيس ، وأن يرفع من قدر العلماء الاجتماعيين أمام أنفسهم وأمام غيرهم من العلماء بصفة عامة ، وأمام رجل الشارع بصفة خاصة .

استنكر (ماشلوب) ظاهرة عدم احترام رجل الشارع للعلماء الاجتماعيين فقال: (إن معنى العلم أمر لا يستطيع رجل الشارع أن يفهمه . إن العلم معرفة لا تدنو منها إلا العقول العالية فقط) . شخّص (ماشلوب) هذه الظاهرة فقال : (إن رجل الشارع لا يستطيع أن يقرأ أو أن يفهم مقالة متخصصة في الطبيعة أو الكيمياء ، ومن الصعب عليه أن ينطق العديد من الكلمات التي تتضمنها ؛ بل قد لا يكون لديه إلا مجرد فكرة باهتة عن الموضوع الذي تتحدث عنه المقالة ، ولهذا فإنه لا يمكن أن يتصور نفسه خبيراً في علوم الطبيعة . وعلى العكس تماماً من ذلك في العلوم الاجتماعية، يستطيع رجل الشارع أن يقرأ مقالة متخصصة في : الاقتصاد ، أو الاجتماع ، أو الأنثروبولوجيا ، أو في علم النفس الاجتماعي . وبالرغم من أن كل هذه الميادين تستخدم (رطانات) فنية لا يمكن أن يفهمها حقيقة ، فإنه يعتقد أن بإمكانه أن يعرف الكلمات وأن يفهم معاني الجمل؛ بل إنه يستطيع أن يطلق عباراته اللاذعة ونكاته الساخرة على هذه الرطانات . يعتقد رجل الشارع أن خبرته الخاصة وقراءاته للصحف والمجلات العامة تجعله يألف الموضوعات التي يكتب فيها العلماء الاجتماعيون ، ولهذا فإن الآراء والتحليلات التي يقدمها هؤلاء العلماء لا تحظى بالقدر الكافي من الاحترام عنده) .

يستطرد (ماشلوب) قائلاً : (إلا أنه يجب علينا ألا نغالي في مسألة الرطانات الفنية واللغوية المستخدمة في العلوم الاجتماعية؛ لأن المشكلة أعمق من ذلك بكثير. إن العلوم الطبيعية تبحث وتتحدث عن : الذرات، والمجرات، والأحماض، وذبابة الندى ،

والكروموسومات ، والثنعشريات السطوحية ، والبلوستوسينى ، والمستحاثات ، والرجل العادي لا يهمه وقد لا يعنيه أي شيء من هذا . أما العلوم الاجتماعية فإنها تتحدث عنه وتكتب عنه . وفي الوقت الذي لا يماثل فيه نفسه بالبوزيترون ، أو الجرثومات ذات الرئة القَصَّية، أو أصبع الكمبيوتر .. فإنه يماثل نفسه بالعديد من النماذج المثالية التي يكتب عنها العلماء الاجتماعيون، وكثيراً ما يجد أن هذه النماذج فقيرة، وأن التحليل الذي يقدمه العالم الاجتماعي خاطئ ، إن حقيقة أن العلوم الاجتماعية تتعامل مع الإنسان في علاقته بالآخرين تجعلها قريبة جداً إلى خبرة الإنسان الحياتية اليومية ، إلى درجة لا تجعله يتصور أن تحليلاتها يمكن أن تكون شيئا فوقه أو وراءه ، ومن هنا جاء شكه في هذه التحليلات وخيبة أمله في عدم قدرتها على أن تكون نموذجاً له ، ولهذا فقدت احترامها لديه) .

ومنذ حوالي أربع وعشرين سنة كتب (آلان ميزور) أستاذ الاجتماع في جامعة ستانفورد وقتها مقالة مشابهة، وصف فيها علم الاجتماع بأنه (أقل العلوم) . يقول (ميزور) : (إن كل كتب مداخل علم الاجتماع تتحدث في صفحاتها العشر الأولى عن أنه **علم** ، لكن معظم الطلاب لا يكادون ينتهون من قراءة هذه الكتب إلا ويستخلصون منها أنه **ليس بعلم**) . إن السمة الجوهرية للعلم عند غالبية الناس هي أنه كيان عميق من المعرفة الحقيقية وليست المعرفة (التافهة) . إن العالم لابد أن تكون لديه منظورات أدق من تلك التي يعرفها رجل الشارع وأعمق وأفضل ، وإلا فإنه ليس بعالم بالمرة . فإذا كانت الطبيعة علماً فذلك لأنها نظرية وتجريبية، ولأن نظريات علمائها أعمق من تلك التي يعرفها غير علماء الطبيعة وأدق وأفضل .

إن استخدام المنهج العلمي بمفرده لا يصنع علماً، لنأخذ هذا المثال : قام أحد علماء الاجتماع بملاحظة دقيقة لسلوك الناس ، فلاحظ أن الناس يقفون ويتحدثون مع بعضهم البعض ، ثم لاحظ أيضاً أن تتابع المحادثات بينهم يختلف من موقف لآخر، فاستخرج من ذلك تنظيرا مؤداه : أن الناس يتفاعلون مع بعضهم عبر مستويات مختلفة . استمر عالم الاجتماع في ملاحظاته فلاحظ كذلك أن الناس يتحدثون مع بعضهم البعض حينما يكونون متجاورين فقط، فعدّل من تنظيره فقال : تزيد احتمالات محادثات الناس مع بعضهم البعض حينما يكونون متجاورين أكثر مما يكونون فرادى . عالم الاجتماع هنا كان نظرياً وكان أمبيريقيا، وعدّل من نظريته بناء على المعلومات التي تراكمت عنده ، ولم يصغ حكما أخلاقيا في تنظيره ، وهذا كله من متطلبات البحث العلمي . ولكن هل

الذي أجـراه يدخل في دائرة الـعلم ؟ بالطبـع لا . إنه (شيء تافـه) . كلنا نعـرف هذه النتائج الـتي توصل إليها عـالم الاجتـماع حتى قـبل أن يبدأ مـلاحظاته، وليس هناك أدنى شك في ذلك . قد يكون هـذا العالم استـخدم في جمع بيـاناته آلات إلكترونية وأجـهزة قياس عالية الدقة، ومع ذلك فإن نتائجه تظل تافهة ، ومن ثم فإنها ليست بعلم .

حـقيـقة الأمـر هنا هي أن الفارق بين مـا يعـرفه عـالم الاجتـماع وبين مـا يعرفـه أي شخص آخر (قليل جداً) ، وذلك علـى عكس عالم الطبيعة . قد يقال إن علمـاء الطبيعة لا يعرفون إلا القليل عن نواة الذرة مـثلاً، لكن الواقع هنا هو أن عالم الطبيعـة يعرف أكثر مما يعرفـه عالم الاجتـماع عن الذرة، في حين أن معـرفة عالم الاجـتماع بالمجـتمع لا تزيد كثيراً عما يعرفه عالم الطبيعة عن هذا المجتمع .

إنه في الوقت الذي لا أستطيع أن أحدد لك أسماء النساء الأمريكيات اللاتي سيكن حوامل بسبـب سلوكهن الاجتماعـي في فترة عام تقريبـا، فإني أستطيع أن أتنبـأ لك بثقة مطلقة أن ٥ ٪ من مجـموع النساء الأمريكيات سـيكن حوامل على الأقل وأن ٩٥ ٪ قد لا يكن كذلك .

أنا لا أقـصـد هنا القـول بأن من ينكـر أن علم الاجـتـماع يمـكن أن يكون علمـاً هو شخص (أبله)، ولكني أقول : إنه إذا كان بمقدور علم الاجتمـاع أن يكون علمـاً حقيقياً فلم لم يكن كذلك ؟

قد يدافع البـعض عن علم الاجتـماع بهذه المقـولة المملة المتكررة، بأن كل العلوم لا تتقدم بمعدل واحد، وأن علم ا لاجتـماع اليوم لايزال يقف في ا لمرحلة التي كانت عليها علوم الطبيعة قـبل نيوتن، والتي يقدرها البعض بثلاثمائة عام تقـريباً . أقول إن هذا الدفاع ساذج تمامـاً؛ لأنه من الصعب أن نقـارن علم الاجتمـاع بعلوم الطبيـعة في مرحلة مـا قبل نيـوتن . إن الأساس المتـين الحقـيقي فـي العلوم الطبيـعية هو الوصـف ا لرياضي للظاهرة الطبيـعية ، هذا الوصف ـ مع محـاولة استخدامه في عـلم الاجتماع ـ لايزال يـعد تماما عنه كما يبعد في نفس الوقت عن علوم أخرى، كالجيولوجيا والأحياء . لقد تحقق تكامل الرياضيـات مع علوم الطبيـعة منذ مرحلة بعـيدة كانت قبل نيوتن نفـسه . وهذا يعني أنه يستحيل عقلاً مقارنة علم الاجتماع بعلوم الطبيعة .

انتهى (مـيزور) إلى ا لقول : (إن هذا هـو رأيي ، فأنا لا أعتـقد أن علم الاجتـماع يعتبر علما ، وأنا أعرف أن الكثيرين لن يوافقوني ، ولأني لا أريد إغضابهم ، وأرغب في

التوفيق بيني وبينهم ، فإني أقول لهم : إن علم الاجتماع هو أقل العلوم، وإنه يمكن أن يكبر وينضج بشرط أن يتخلى عن نظرياته التافهة ، وإن كنت أعرف أنهم لن يكونوا سعداء بهذا الرأي) .

هذا ما حدث فعلاً، فلم يكن علماء الاجتماع سعداء بمقولات (ميزور) ، وانتقده الكثيرون منهم على امتداد الولايات المتحدة . قال (لورانس روزن) : (لقد أصبت بخيبة أمل ؛ بل وبالغضب مما قاله ميزور . إن ما فعله ميزور هو أنه وضع مقياسا مهتزا ومتغيرا لتحديد معنى العلم) .

قال (دان جرين) الأستاذ بكلية غرب كانتكات و (بنيامين ساك مارى) الأستاذ بجامعة ماستشوتى : (لقد نجح ميزور في إيجاد فوضى بين تحليل العلم ـ بمعنى ما هو العلم ـ وبين قيمة العلم ـ بمعنى ما الذي يجب أن يدرسه العلم وما هو الأفضل بالنسبة للمجتمع ـ) .

قال (رولاند وسترم) الأستاذ بجامعة شيكاغو : (لقد أصبت بالفزع من مقولات ميزور ، وأتصور أن أفضل طريقة يتقدم بها علم الاجتماع هي التأكيد على النظرية والتدريب عليها حتى يتوفر لدينا منظرون أكفاء) .

قال (فيليب روس) الأستاذ بجامعة كولورادو : (إن ميزور لم يحدد لعلم الاجتماع مكاناً لا بين ما يعتبره علوماً عميقة ، ولا بين ما يعتبره معرفة تافهة) .

قال (فريد كاتز) الأستاذ بجامعة ولاية نيويورك : (لقد وضع ميزور أصبعه على المكان الصحيح . إنه يحتمل ألا يكون علمنا علما، وأنه لدينا نظريات قليلة، لكن علاج ميزور للموقف لا يحسن موقف ا لعلم) .

قال (هارفي مولوتوش) الأستاذ بجامعة كاليفورنيا : (إنه بالرغم من أني أتفق بصفة أساسية مع افتراضات ميزور بأننا كعلماء اجتماع (أغبياء)، فإني أرى أن وجود علم اجتماع (غبي) أفضل من عدم وجود علم اجتماع على الإطلاق) .

قالت (كلير جلبرت ودينس أودونوفان) الأستاذتان بجامعة فلوريدا أتلانتك : (إن مقارنة ميزور علم الاجتماع بعلوم الطبيعة أشبه بعلاقة شعوب الأقليات بالغالبية المسيطرة، أفراد الجماعات الخاضعة يحاكون أفراد الجماعات الغالبة . الأطفال يريدون أن يكونوا بالغين ، والنساء يردن أن يكن رجالاً، والزنوج يريدون أن يكونوا بيضا، وعلماء الاجتماع يريدون أن يكونوا علماء طبيعة . إن طرق تكاملك مع الجماعة الغالبة هو أن

تحط من مكانتك ومكانة جماعتك، وعليك أن توافق على أن قواعد الجماعة المسيطرة هي الطريق الوحيد ا لذى يجعل لك كياناً .... لقد حاول ميزور أن يحطم تاريخ علم الاجتماع والمعرفة المرتبطة به، وأن يحل محلها معرفة رجل ا لشارع . أما أهم ما جاء في مقولات ميزور والشيء الوضاء فيها فهو دعوته إلى التركيز على البحث التجريبي للمشاكل الاجتماعية) .

كتبنا إلى (ميزور) ـــ وهو لازال على قيد الحياة ـ وسألناه أما زال يصر على مقولاته رغم الانتقادات التي وجهت إليه، ورغم مضي أكثر من عقدين من الزمان عليها، وما رأيه في هذا التحسن الظاهر في نظريات علم الاجتماع المتمثل في (الرطانات) الجديدة، مثل : نظريات (الظاهراتية) و (الاثنو ميثودولوجية) التي يعتقد أصحابها أنها نقلت علم الاجتماع من مجرد معرفة تافهة إلى نظريات شامخة تقف على مستوى نظريات علماء الطبيعة .

رد علينا (ميزور) في ١٨ يوليو ١٩٩٠ ، فوجدناه قد تخلى حتى عن الجانب الذي رآه نقاده جانبا وضاء في مقولاته ، وهو التركيز على ا لبحث في المشاكل الاجتماعية . ولازال ينظر إلى علم الاجتماع على أنه جمع من المعلومات الأمبيريقية (التجريبية)، وعدد من الفلسفات المتضاربة . أما عن رأيه في (الرطانات) الحديثة التي أشرنا إليها فهي رطانات غير ذات قيمة عنده ، ونتائجها كما تبدو له إما (تافهة) وإما (غير حقيقية) .

لم يكن دفاع (ماشلوب) عن العلوم الاجتماعية عامة ، وهجوم (ميزور) على علم الاجتماع خاصة إلا انعكاسا لحقيقة كبرى، وهي أن الحياة الاجتماعية ليست إلا شيئا عاديا يمكن التعبير عنه بلغة سهلة يسيرة المنال يفهمها الجميع ، لكن علماء الاجتماع يصرون على التعبير عن هذه الحياة بلغة معقدة مجردة، إلى درجة أنهم جعلوا من علم الاجتماع تكنيكا فنيا له قواعد صارمة، ويتطلب التمكن منه مرحلة من الإعداد الطويل والتدريب المتواصل . كل ذلك سعيا وراء كسب الاحترام المفقود الذي فسره (هيلجارد) بأنه رغبة في محاكاة علماء الطبيعة الذين يتمتعون بهيبة عالية في المجتمع .

لم تنجح محاولات علماء الاجتماع في كسب هذا الاحترام المفقود ، وكانت محصلة جهودهم أن كانوا هم أنفسهم موضع سخرية الآخرين ونكاتهم .

سخر العلماء والمؤرخون من علم الاجتماع . قال البعض منهم : (إن علم

الاجتماع هو أن تأخذ ما يفهمه كل واحد منا وتعيد صياغته في عبارات لا يفهمها أي أحد منا) . قال البعض الثاني : (إن علماء الاجتماع لا يفعلون أكثر من التعبير عن كل ما هو واضح بطريقة غامضة مجردة معقدة) . قال البعض الثالث : (إن علم الاجتماع يحتوي على ترسانة ضخمة من المصطلحات الفنية والمفاهيم الغامضة التي يصعب الاعتماد عليها) . قال البعض الرابع : (إن مقولات التفكير التي يكونها علماء الاجتماع هي مقولات من الدرجة الثانية ؛ لأنها تمثل مقولات صاغها الناس العاديون عبر حياتهم اليومية) ، بمعنى أن المعرفة التي يقدمها علماء الاجتماع ليست اكتشافاً جديداً ، وإنما هي تأكيد أو إعادة صياغة لما هو قائم في حديث الناس ، ولغتهم ، وخبرتهم ، وعملهم .

أدرك علماء الاجتماع أنفسهم هذا التعقيد والتجريد الذي يستخدمونه فيما يسمونه بلغتهم العلمية ، إلى درجة أن أصبح بعضهم يسخر من البعض الآخر . هذا عالم الاجتماع (ميلز) يقول عن مُؤلَّف لزميله (بارسونز) : (إني أعتقد أن المرء يستطيع أن يترجم كتاب النسق الاجتماعي لبارسونز من الإنجليزية إلى الإنجليزية والمكون من ٥٥٥ صفحة إلى ١٥٠ صفحة بلغة سهلة واضحة ، لكنه قد لا يكون ذلك مؤثراً ؛ لأن الترجمة الجديدة سوف تحتوي على نفس المصطلحات التي يتضمنها الكتاب الأصلي) .

وهذا عالم الاجتماع (سوروكن) يقول عن نفس الكتاب ساخراً : (إنه عبارة عن مجموعة فارغة من الألفاظ ذات الرطانة الكاذبة) .

أما عالم الاجتماع (بوتومور) فيقول : (إن عالم الاجتماع لا يطرح موضوعات جديدة ، وإنما يرد المشكلات العامة دائماً إلى مشكلات شخصية ، ويغرقنا في ضرب من التأملات الاستبطانية الرومانسية) .

ويصنف الغربيون علماء الاجتماع إلى صنفين . الصنف الأول : هم (المنظرون الخياليون) الذين يعيشون في بروج عاجية، ولا يعرفون شيئاً عن العالم المحيط بهم؛ لأنهم بعيدون عن واقع المجتمع . أما الصنف الثاني : فهم أصحاب الرطانات والأساليب الفنية . يوهمون الآخرين بأنها محايدة، ثم يبيعونها لمن يريد الشراء ولمن يريد استخدامها في السيطرة على الناس، ولا يلتزمون بأي قيمة حتى بالقيم التي يتذرعون بأنهم يحملونها .

ولا يعتبر عالم الاجتماع اليوم رجلاً عاماً أو رجلاً لكل المجتمع؛ لأن حياته ــ كما يصفها علماء الغرب ــ لا تتسق مع ما يكتب وما يعتقد، وينظر الغرب إلى علماء

لاجتماع اليوم بأنهم مجرد طبقة تقدمت في السن تحمل نفس الأفكار التي تعارضها .

أما طلاب علم الاجتماع فقد انجذبوا لدراسته بناء على اعتقاد منهم بأن دراسة هذا العلم سوف تساعدهم على فهم فوضى الحياة الاجتماعية المعاصرة، وأنه بإمكانه أن يقدم لهم حلولاً إنسانية للمشكلات الاجتماعية، لكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا أن العلم الذي يدرسونه يتعثر في تحقيق ما كانوا يطمحون إليه، ثم أدركوا أنه لا مكانة لهم ولا هيبة ولا احتراماً حتى من قبل رجل الشارع العادي .

نأتي أخيراً إلى رجل الشارع . حدد (اتنكسون) موقفه بوضوح فقال : (إن رجل الشارع لم يستطع أن يتعرف على نفسه وسط التعقيدات والرطانات النظرية التي يقدمها علماء الاجتماع؛ بل بدأ يشعر بأنه أقدر من عالم الاجتماع على فهم الناس) .

ولا يكاد يوجد عالم اجتماع في العالم إلا وتعرض لموقف أو أكثر أدرك فيه عن يقين أن الناس لا يحترمونه بنفس القدر الذي يحترمون به علماء الطبيعة . هذا (وليام كوتن) الأستاذ بجامعة ولاية واشنطن يحكي عما حدث له حينما كان يشرع في كتابة مقالة حديثة، تتضمن تحليلاً معاصراً لأحد أكبر الأعمال الكلاسيكية في علم الاجتماع ، وهو كتاب (تقسيم العمل الاجتماعي) لعالم الاجتماع الفرنسي الشهير (إميل دوركايم) . يقول (كوتن) : (كنت أصلح سيارتي الهوندا في واحدة من ورش السيارات ، وجلست في صالة الانتظار إلى أن تنتهي عملية الإصلاح . وحتى أقطع الوقت استخرجت من حقيبتي كتاب دوركايم لأقرأ فيه . وبينما أنا في هذا الحال جاءني المختص ليخبرني بأن السيارة جاهزة الآن ، ولما رآني منهمكاً في القراءة اقترب مني بلطف وسألني : ماذا تقرأ يا سيدي ؟ قلت له : اقرأ كتاب تقسيم العمل الاجتماعي لدوركايم. أجابني الرجل بعفوية سريعة ساخرة : « ياليتني أكون قادراً على تقسيم عملي » . أدركت أن الرجل لم يسمع قط عن دوركايم ، ولا عن نظريته في التضامن الآلي والتضامن العضوي، وأنه ليس مستعداً لمعرفة أي شيء عن ذلك، ولكني أردت أن أصرفه عني فقلت له وأنا مستاء بداخلي « إنه عمل لواحد من أبرز علماء الاجتماع الأوربيين » فتبين لي أن الرجل لا يفرق بين كلمة sociologist أي عالم الاجتماع وبين كلمة Socialist أي الرجل الاشتراكي واختلط المعنى عنده . أدركت الآن أن ٩٩ ٪ من سكان العالم لا يعرفون شيئا عن علم الاجتماع، وأن مهنة عالم الاجتماع مهنة غامضة خفية مقصورة على أصحابها) . بقي أن نشير إلى أن (كوتن) قد كتب مقالته التي أشرنا إليها، ولكنه صدّرها بعنوان (دوركايم من ؟ وتقسيم عمل ماذا ؟) .

الغريب والجديد في الأمر هو أن علماء الاجتماع قد باتوا يألفون هذه العبارات اللاذعة والنكات الساخرة عنهم، إلى درجة أنهم يصابون بالإحباط لو توقفت أو خفت حدتها . يفسر ذلك (بيتر بيرجر) بقوله : (إن خفة حدة هذه النكات تصيب علماء الاجتماع بالإحباط؛ لأن ذلك دليل : إما على الغموض الذي يحيط بتصورات الناس عن علم الاجتماع ، وإما دليل على أن عالم الاجتماع لا يحظى باهتمام الناس بأكثر ما يحظى به ذلك الرجل الذي يروج لبيع وثائق التأمين) .



الفصل العاشر

علم الاجتماع كلام عامي

الفصل العاشر

علم الاجتماع : كلام عامي

في نوفمبر عام ١٩٨١ كتب عالم الاجتماع (جون بيس) وهو واحد من مجموع لا يقل عن عشرة آلاف عالم اجتماع أمريكي يقول : (حينما كنت طالباً أدرس علم الاجتماع في كلية ويسترن ميتشجان نصحني البعض من الطلاب بعدم التخصص في هذا المجال؛ لأن دراسته مضيعة للوقت، وهو برمته لا يعدو أن يكون أكثر من مجرد كلام عامي، واعترف لي البعض الثاني من الطلاب بأنه نجح فيه بالغش، أما البعض الثالث فقد قال لي : إن مفتاحه للنجاح في علم الاجتماع كان كتاباً لم يزد ثمنه عن أربعين سِنتاً، وعنوانه : « كيف تحصل على درجات كاملة بلا مجهود » ، قال لي البعض الرابع إنه نجح بسبب ما يتمتع به من قدرة تخيلية ، وأكد لي البعض الأخير بأنه حصل على درجة ممتاز في علم الاجتماع بقراءة منفردة سريعة فقط . أما أنا فقد كنتُ أنظر إلى الأمر بطريقة مختلفة، وكنت أتبع النصيحة التي تقول : « من الخير لك أن تكون صامتاً حتى لو قيل عنك إنك غبي عن أن تفتح فمك وتحرك في نفسك الشكوك » . ومضت السنون وأصبحت أستاذاً في علم الاجتماع ولم تختف من ذاكرتي مقولات الطلاب عن فعالية الغش والقراءة السريعة والذاكرة التخيلية ، إلا أن أشد هذه المقولات تأثيراً في نفسي هي : « أن علم الاجتماع ليس أكثر من مجرد كلام عامي » . وكنت وزملائي الأساتذة نتعرض دائماً للعديد من الأسئلة الصعبة والمحرجة عن علم الاجتماع، أو ضد علم الاجتماع أثناء قيامنا بتدريسه ، وكان القاسم المشترك بين هذه الأسئلة : « أليس علم الاجتماع كلاماً عامياً ؟ » طرح علينا هذا السؤال إما طلاب يريدون التخصص فيه ، أو طلاب ساخرون يطرحونه وعلى شفاههم ضحكات مكتومة) .

كانت هذه القضية هي الشغل الشاغل (لجون بيس) ، وظل يبحث عن إجابة لهذا السؤال المربك والمحير (أليس علم الاجتماع كلاماً عامياً ؟) .

أجابه (ب . بيرجر) بأن المثقفين لا ينظرون إلى علم الاجتماع على أنه مهنة علمية مشروعة؛ لأنهم يعتقدون أن علماء الاجتماع (يلتفون حول ما هو واضح ، وأنهم يفتقدون إلى البصيرة ويستعوضونها بوابل من التفاهات المبرهنة بعناية) . أما (كمبتون)

فقد كتب لقرائه في (النيويورك بوست) يقول : (إن السمة الأساسية لعلم الاجتماع هو أنه يسعى حثيثاً لبرهنة ما يعرفه كل إنسان دائماً) . ومنذ أكثر من ثلاثين سنة مضت كتب (بين) يقول : (إن الكثيرين من علماء الطبيعة والبيولوجيا يصرون على أن ما يعرف بمبادئ العلوم الاجتماعية وقوانينها محدودة ونسبية، ولا تخرج عن حدود الكلام العامي) .

لاحظ (جون بيس) أن علماء الاجتماع قد حاولوا رد هذا الاتهام منذ البدايات الأولى لنشأة علم الاجتماع . وهذا ما فعله (سمول وفينسنت) في عام ١٨٩٤ برفضهما الفكرة العامة التي تقول : (إن علم الاجتماع وسيلة متوافرة لمعرفة كل شيء بدون تعلم أي شيء ، وأن أي أحد يمكنه أن يكون عالماً في الاجتماع) . ولازال علماء الاجتماع إلى الآن يقاومون في مؤلفاتهم هذه الفكرة الشائعة المسيطرة على أذهان الكثيرين .

ولم يكن أمام علماء الاجتماع لضرب هذه الفكرة إلا الدخول في معركة مع (الكلام العامي)، وإعلان الحرب عليه، وتشويه سمعته، وإظهاره دائماً في صورة سلبية ، قال عنه (ماك): إنه زائف ، وقال عنه (جرمان): إنه متناقض ، وقال عنه (ماك جي): إنه خطأ ، ووصفه (بروم وسلزنيك) بأنه متناثر ، أما (بينز وجوليان) فقد قالا عنه إنه غير صحيح ، ونعته (بيري) بأنه يقوم على الملاحظة السطحية والبيانات الناقصة .

ولم يكتف علماء الاجتماع بمجرد إعلان الحرب على الكلام العامي لتشويه سمعته؛ بل شنوا عليه هجوماً أمبيريقيا للبرهنة على صدق ادعاءاتهم ، وشارك في هذا الهجوم قادة كبار من مشاهير علم الاجتماع أمثال (لازار فيلد) و (ميرتون) و (كاتون) و (دوبرنر) و (مارويل) . وكان الأخير قد استاء من وصف الطلاب لعلم الاجتماع بأنه (ضحالة فكرية لا تزيد عن كونها كلاماً عامياً) ، فحاول أن يثبت لهم أن الكلام العامي غير علم الاجتماع، وأنه ـ أي الكلام العامي ـ هو مجرد كلام وأمثال وأقوال مأثورة، مثل (البعيد عن العين بعيد عن القلب ـ الطيور على أشكالها تقع ـ الكتاب يعرف من عنوانه ... إلخ) ، لكن هذه المحاولة أوقعت علم الاجتماع في نفس الشرك، فما معنى أن يستغرق عالم الاجتماع في بحث يخرج لنا منه بقوله : (إن العمل المشترك أكثر إنتاجية من العمل الفردي)، إن مثل هذا البحث لابد أن يستخف به الناس، وأن يروه مضيعة للوقت وإثباتاً لما هو واضح ، وفوق كل ذلك يمكن استبداله بالمثل المعروف (رأسان أفضل من رأس واحدة) .

عبر (ميرتون) عن دقة المأزق الذي يواجهه علماء الاجتماع أمام الناس بقوله: (إنه إذا أجرى عالم الاجتماع بحثاً منظماً عن حقائق مقبولة ظاهرياً لدى الناس اتهموه بأنه يبحث في حقائق معروفة، وإذا أثبت للناس أن المعتقدات التي يؤمنوا بها غير صحيحة وأنها ليست بحقائق اتهموه بالهرطقة، وإذا غامر بدراسة أفكار غير مقبولة لدى الناس اتهموه بأنه إنسان يضيع وقته في شيء لا يستحق ، أو أنه رجل غبي أو دجال يدعي معرفة واضحة الزيف) .

رد أنصار (الكلام العامي) على الحرب التي أعلنها علماء الاجتماع وهجومهم عليه بهجوم مضاد وكاسح ، فاتهموا علماء الاجتماع بأنهم لا يعرفون كل شيء ، وأن مقولاتهم زائفة ، وأن الكثير من كتاباتهم المنهجية خاطئة ، وأن الحقائق التي يدعون التوصل إليها زائفة ؛ لأنها تبحث في مشاكل زائفة لا يمكن أن تحل ؛ لأنها ليست بهذا الزعم الذي يتصورونه . أجهد علماء الاجتماع أنفسهم في دراسات كانت من نتائجها (أن النساء أكثر قدرة من الرجال على تمييز الألوان) . وقبل هذه النتيجة عدد من علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي، وأصبحت حقيقة مقررة في مؤلفاتهم ، ثم تبين فيما بعد أنه ليس هناك أي سند تجريبي لهذه النتيجة ، بل إن هناك نتائج أخرى تناقضها. كما توصل (جاليهر وكين) إلى أن ما كتب عن عصابات المافيا وعن الجريمة المنظمة في علم الاجتماع ما هو إلا نوع من الفولكلور، وأن المافيا ماهي إلا أسطورة . أشار (جولد) إلى أن الاستنتاجات التي توصل إليها علماء الاجتماع عن العلاقة بين المخدرات وجرائم الشوارع مشكوك فيها ، إن لم تكن زائفة بكل معنى الكلمة . وأوضح (أهرلرخ) أن ما كتب عن المرأة في كتب علم الاجتماع العائلي ليس إلا نوعاً من الفولكلور أيضاً .

حاصر أنصار (الكلام العامي) علماء الاجتماع وقالوا : إن الكشف عن الدقة النسبية لما يعرفه علماء الاجتماع وغير علماء الاجتماع عن الواقع الاجتماعي ليعلن عن فضيحة ، فبهجوم أمبيريقي وجه (نتلر) أسئلة لبعض علماء اجتماع ولآخرين من غير علماء الاجتماع ، وطلب من الفئتين أن تحاول التنبؤ بمستقبل الأحداث الاجتماعية الجارية. انتهى (نتلر) إلى القول : بأن علماء الاجتماع بكل ما يملكونه من خبرات ليسوا بأكثر بصيرة بالظواهر الاجتماعية من : رجال الأعمال ، والاقتصاديين ، وعلماء التاريخ ، والصحفيين ، وعلماء الطبيعة ، والفلاسفة ، وعلماء السياسة ، والميكانيكية ، وعمال اللحام ، والسمكرة ، ومعلمي المراحل الابتدائية . وتوصل (بيرجهي) إلى نتيجة مماثلة عندما قارن بصيرة رجال الاجتماع بتلك التي للقسس وعلماء الطب النفسي

وسماسرة البورصة . وخلاصة ذلك أن دراية علماء الاجتماع بالظواهر الاجتماعية التي هي محور تخصصهم ليست أعظم من تلك الموجودة عند غيرهم بما فيهم عمال اللحام وسمكرة السيارات .

كما انتهى (مازور ومالوتوش) في دراسة لهما إلى القول بأن معرفة عالم الاجتماع لا تختلف عن تلك المعرفة المتوافرة عند رجل الشارع .

هذا وقد سجل علماء الاجتماع على أنفسهم إعلانهم بسقوط « خرافة التنبؤ » التي حفظت لهم موقعهم ردحاً من الزمن ؛ ففي الاجتماع السنوي الثالث والأربعين لجمعية علماء الاجتماع لوسط وغرب الولايات المتحدة في عام ١٩٧٩، الذي حضره مجموعة من مشاهير علماء الاجتماع، قال (آرلين كابلان دانييل) : (يجب ألا نعتمد على التنبؤ، إنه عمل يقدر عليه الصحفيون والأدباء . إن سجلاتنا في التنبؤ بالاتجاهات والحركات الاجتماعية التي حدثت في المجتمع فقيرة . لقد كان الصحفيون والروائيون الذين هم أقل منا تنظيماً في النواحي الأمبيريقية أفضل منا في التنبؤ بهذه الاتجاهات والحركات) .

استنكر أنصار الكلام العامي هجوم علماء الاجتماع، وقالوا إن ادعاء علم الاجتماع بأنه دقيق ونظري وتحليلي، وأن الكلام العامي ليس بذلك، إنما هو مقارنة أفضل مافي علم الاجتماع بأسوأ ما في ا لكلام العامي . أليس في بعض علم الاجتماع ما هو غير نظري، وما هو مخل بالقيم ، ويفتقد إلى التنظيم ؟ أليس في بعض الكلام العامي ماهو نظري ومنظم وموضوعي وحارس للقيم ؟ إذن فالقول بأن علم الاجتماع أكثر تنظيماً وأكثر تحليلاً وأقل إخلالاً بالقيم من الكلام العامي قول يحتاج إلى برهان وإلى دليل يؤكده، ومن ثم فإنه ليس من حق علماء الاجتماع أن يصروا على أن الحقيقة لا تستخرج إلا من بيانات كاملة يقوم بها مؤهلون متخصصون .

كما دافع أنصار الكلام العامي عن الثغرة التي نفذ بها علماء الاجتماع إلى تناقض المعرفة العامية فقالوا : إن اختراق مخزون معرفة علم الاجتماع لا يجعلنا نذهب بعيداً لنكشف تناقضها هي ذاتها، وقدموا العديد من الأمثلة على ا لتشويش والارتباك الذي يسود مقولات علم الاجتماع . قاد هذه الحملة (جود) و (هيس) . أما (ريسمان) فقد عرض لكثير من التناقضات في مواد البحوث الاجتماعية . ولهذا أكد أنصار الكلام العامي بأنه إذا كان التناقض قائماً في المعرفة العامية ، فهو قائم أيضاً في علم الاجتماع ،

ثم عرضوا للكثير من الأمثلة العامية التي لا يمكن القول بأنها تحوي تناقضات مثل : (من السهل أن تسخر عن أن تنصح ــ من السهل أن تدمر عن أن تبني ــ البداية الطيبة تعطي نهاية طيبة ــ أن المثل الطيب هو الموعظة الحسنة ــ الفعل أفضل من القول ــ لا تؤخر عمل اليوم إلى الغد ــ في العجلة الندامة) .

وقبل أن تنتهي المعركة لصالح أنصار الكلام العامي تدخل حلفاء الطرفين لإنهاء النزاع وإعلان الصلح بينهما ، والتأكيد على أن كلا من الطرفين المقتتلين لا يمكنه الاستغناء عن الآخر، فقالوا : (إنه لا يمكن الجزم بأن الكلام العامي زائف تماماً بل إن مؤلفات علم الاجتماع مليئة بالمعرفة المستفادة من الكلام العامي؛ لأن الحياة الاجتماعية قد تكون مستحيلة بدونه . لقد ساعد هذا الكلام الزائف على تطوير خيال علماء الاجتماع، وكان مصدراً لأفكارهم ونظرياتهم ،كما أن العديد من الأفكار المفيدة في علم الاجتماع لم يكن مصدرها علماء الاجتماع أنفسهم . إن من يعرف حياة اللص الشهير (هاري كنج) ليتأكد أن هذا اللص كان يلاحظ البناء الاجتماعي الذي يعمل فيه بدقة، وكان يقوم بتحليله في مصطلحات تماثل تلك التي يقوم بها عالم الاجتماع المحترف) .

أثبت (بافالوك) قوة الارتباط بين الكلام العامي وعلم الاجتماع حتى في ميادين علم الاجتماع التقليدية التي أرجعها إلى الكلام العامي ، فأرجع التكنيكات المتبعة في البحوث الاجتماعية إلى القول العامي : (إذا سألت سؤالاً سخيفاً فستحصل على إجابة سخيفة) ، والملاحظة بالمشاركة إلى القول العامي : (إذا كنت في روما فافعل كما يفعل الرومان) ، والخصوبة إلى القول العامي : (درهم وقاية خير من قنطار علاج)، والضبط الاجتماعي إلى القول العامي: (إنك تستطيع أن تقود فرساً إلى البحر، لكنك لن تستطيع أن ترغمها على الشرب منه) . بل إن الأعمال المهمة في النظريات الاجتماعية يمكن اختزالها إلى كلام عامي . فنظرية (مانهايم) التي تقول : (إن الفكر الاجتماعي يحدد موقع الشخص الاجتماعي) لا تخرج عن النظرة العامة التي يعرفها كل الناس من أنهم في أزمنة وأمكنة مختلفة يعكسون في آرائهم وسلوكهم نوع الفكر الذي يتعرضون له .

قدم أنصار (الكلام العامي) وثيقة كان قد كتبها (كارل تايلور) منذ أكثر من ست وأربعين عاما ، يقول تايلور : (يتراءى الكلام العامي على أنه نوع من المعرفة الفلكلورية، لكنه في حقيقته كيان من المعرفة التي يختص بها جماعة من الناس الذين قضوا سنينا، بل أجيالا طويلة، يتعاملون مع الحياة وصنعها والتخطيط للمستقبل.

وصحيح أن هذه المعرفة ليست بالدقة المتوافرة في العلم، لكنها قد تكون في كثير من الأحيان منطقية، وهي في أصلها معرفة نوعية توافقية، وتعتبر جزءا من المواقف والعمليات الاجتماعية التي يحاول علماء الاجتماع فهمها . إن رجال (الكلام العامي) رجال شؤون عملية ، يعملون على كل مستويات السلوك الإنساني ، وهم كانوا يؤمنون بأن هناك قوانين للسلوك الإنساني يجب أن تطبق على المجالات التي يعملون فيها ، ولهذا استدعوا علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وعلماء النفس الاجتماعي لمساعدتهم في الوقوف على هذه القوانين، لكن هؤلاء العلماء لم يستطيعوا أن يقدموا لهم شيئاً. ولهذا فإن على علم الاجتماع إذا أراد أن يتطور كعلم نافع ومفيد ، فإن عليه أن يرتبط بهذه المعرفة العامية وأصحابها . إن هذه المعرفة العامية سوف توسع المعرفة النظرية في علم الاجتماع ، وتصادق عليها إذا كانت صحيحة، وتعدلها إذا كانت خاطئة ، إن علم الاجتماع الصحيح هو فيْ حقيقته فرع من المعرفة العامية) .

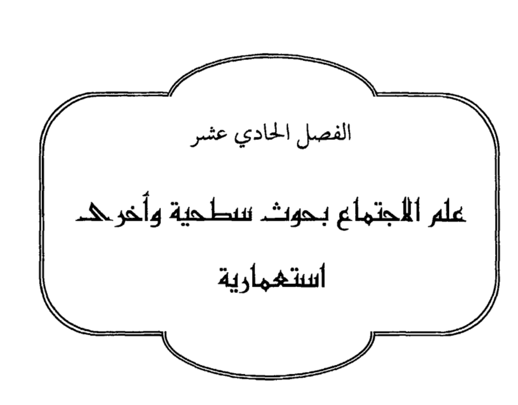
أثارت هذه الوثيقة حفيظة علماء الاجتماع فاضطروا للرد عليها . قال (روبرت ردفيلد) : (إننا نسلم بأن رجل الكلام العامي زميل يعيش في مجتمع، وأن جانبا مهماً من عمله في الحياة أن يعمل مع الناس ، لكن تايلور يريد أن يقول لنا إن الرجل العامي هو الذي يفهم تلك الكيفية التي تعمل أو لا تعمل بها الأشياء ، وأنه هو الذي يقدم النظرة العامة للموقف ، وأنه هو الذي يدرك الفهم العام لهذا الموقف ، وأنه مفتاح تفسيره ، وأننا كعلماء اجتماع مجرد محللي بيانات وجامعين لها . وحقيقة الأمر أننا نحن الذين نملك زمام الموقف الكلي ، ونحن الذين نعطيه ملامحه العامة . أنا لا أوافق على وثيقة تايلور ؛ إن فهم الرجل العامي فهم خاطئ ، ويقوم على معتقدات وتعصبات شخصية ، وتعاني نظرته للأمور من قصور؛ لأنه لا يقارن بين المواقف ، وليس مدرباً على مناهج يصحح بها وجهة نظره الخاطئة؛ لأنه دائماً داخل الموقف وليس بخارجه) .

أيد العالم الشهير (صمويل ستوفر) ما قاله (روبرت ردفيلد) وقال : (نحن فخورون بأننا علماء اجتماع) .

أشعل هجوم (ردفيلد) وتأييد (ستوفر) فتيل المعركة بعد أن كادت تهدأ . قاد (أندرو وايت) حملة مركزة ضارية على معسكر علم الاجتماع فقال : (إن علم الاجتماع ـ باستخدام التعابير الماركسية ـ هو أفيون الشعوب . إنه أسطورة استغلها أصحابها لتحديد هوية لهم . إن علماء الاجتماع ليسوا بعلماء . إن العالم لكي يكون عالماً فإنه يعلن أنه يحمل حقيقة غير متحيزة، ذات دليل يفسر بها الواقع . إن العالم يقول:

ما هذا، ويعرف لماذا هذا ؟ إنه يملك نمطاً متميزاً من المعرفة، أما علماء الاجتماع فهم بلاغيون متأنقون، يحملون حقيقة متحيزة ، أسلحتهم فيها رمزية عاطفية، قد تكون منطقية بهدف إقناع الطرف الآخر . إن علم الاجتماع ، شأنه شأن كل معرفة اجتماعية، محكوم بمعايير جماعة ذات معرفة ومصطلحات حصلت عليها عبر عملية تشكيل هوية، فأعطت بها لنفسها وإنتاجها شرعية . إن عالم الاجتماع يتبنى وضعاً معرفياً يصر على أنه مجموعة مفاهيم وافتراضات غير متحيزة خالية من القيم ، في حين أن كل هذا تأنق بلاغي ساذج الهوية مخادعة . ويبلغ قمة هذا التأنق عند علماء الاجتماع فيما يسمونه بالأمبيريقية، والصدق والثبات التي ليست أكثر من أناقة فارغة حاولوا التأكيد عليها باستخدام الإحصاء الذي يوهمون به الآخرين، إنهم يتعاملون مع الواقع بطريقة سحرية أو مقدسة . وكل باحث يستخدم الإحصاء يفتح له حرس البوابة السوسيولوجية ما هو مغلق فيها . لقد قال لي أحد الأساتذة يوماً إن مقالته قبلت للنشر في مجلة علمية رائدة بشرط تدعيمها بمعلومات أمبيريقية ، فقمت بإضافة قائمة إحصائية سطحية ليس لها ارتباط بموضوع المقال فنشرت في حينها . ولم تكن هذه القائمة إلا نموذجاً من التآنق العلمي في علم الاجتماع) .

ورغم أن أنصار الكلام العامي قد ضربوا مختلف مواقع معسكرات علم الاجتماع فإن المعركة لازالت دائرة منذ عام ١٨٣٠ وحتى اليوم ، ولازالت القضية لم تحسم بعد : أليس علم الاجتماع كلاما عامياً ؟



الفصل الحادي عشر

علم الاجتماع بحوث سطحية وأخرى استعمارية

الفصل الحادي عشر

علم الاجتماع : بحوث سطحية وأخرى استعمارية

تنقسم البحوث الاجتماعية التي تجرى في بلادنا إلى نوعين : بحوث عادية محلية تجرى بجهد وتمويل محلي، وبحوث تمول من الخارج تمت بعد الاتصال بين الجامعات والمؤسسات مثل هيئة المعونة الأمريكية ، ومؤسسة فورد ، وبين الجامعات المصرية والعربية.

وعن النوع الأول من هذه البحوث يعترف رجال الاجتماع في بلادنا بما يلي :

أولا : أن مؤسسات البحث الاجتماعي تنشأ دون هدف واضح، وتنظم بأساليب بدائية قاصرة ، وتستغل جهد العاملين بطريقة عاجزة معيبة ، وأنها لم تنجح في تناول القضايا الحيوية في المجتمع العربي بالتحليل ، ولم توفق في دراسة ما عرضت له من موضوعات .

ثانيا : أن البحوث الاجتماعية ممسوخة ومشوهة ، تستخدم تقنيات البحث دون تدقيق أو إتقان ، وتخرج بنتائج لا تساهم في بلورة أي إطار ، ولا تقدم أي إضافة لبناء العلم ، وتحط من قدرة علم الاجتماع وأهله .

ثالثا : أن البحوث الاجتماعية مبعثرة وغير هادفة وغير متكاملة مع قطاعات المجتمع المختلفة، ولا تستمد المشكلات الاجتماعية من هذه القطاعات ، ومن ثم لا تفيد في ترشيد أي قرارات، ولا تلعب دورا في تكوين وعي اجتماعي على أساس علمي، وليست موجهة أصلا إلى مشكلات الجماهير، ولا تهدف إلى مخاطبتها بما تتضمنه من مفهومات ومصطلحات غامضة .

رابعا : أن البحوث الاجتماعية إما جزئية ، أو تدرس الأحداث بعد حدوثها ، أو تتناول القضايا ذات الطابع السلبي كالجريمة والطلاق والمرض النفسي.

خامسا : أن الباحثين الاجتماعيين العرب قد أخذوا مفهوم المشكلات الاجتماعية كما تجمد في الغرب الصناعي وأوجدوا له تطبيقات عربية، وأن الذي يسيطر على

دراسة المشكلات العربية الاجتاعية العربية إشكاليات سطحية في التراث الأدبي لعلم الاجتماع ، وأن الإشكاليات العربية لم تخرج عن أنماط سلوكية وأفعال انحرافية وقيم مرضية.

سادسا : قلما يكون لنتائج هذه البحوث دور فعال في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

والآتي بعد هو تفاصيل هذه الاعترافات :

١ ـ عن مؤسسات البحث الاجتماعي يقول عزت حجازي :

(أما مؤسسات البحث الاجتماعي فمعظمها ينشأ بدون هدف عام واضح ، وينظم بأساليب بدائية قاصرة ، ولا تستقطب غير القليل جدا من العناصر القادرة على العطاء ، الواعدة ، ويستغل جهد العاملين بطريقة عاجزة معيبة، ولهذا فهي لم تنجح في تناول القضايا الحيوية في المجتمع العربي بالتحليل ، بل ولم توفق في دراسة ما عرضت له من موضوعات) .

٢ ـ عن المسخ والتشويه في البحوث الاجتماعية ومساهمتها في الحط من قدر علم الاجتماع والمشتغلين به يقول محمد الجوهري :

(أما البحوث الميدانية فظلت أمدا بعيدا على تخلفها ، بل تعرضت في بعض الأحيان للمسخ والتشويه ، حيث اندفعت بعض رسائل الماجستير والدكتوراه إلى استخدام تقنيات البحث دون تدقيق أو إتقان ، وعجزت في أغلب الأحوال عن الربط الناجح بين النظرية والبحث ؛ إذ كان الباحث ينطلق إلى موضوعه دون رؤية نظرية مسبقة، ثم ينغمس خلال البحث في مفردات موضوعه وجزئياته ولا يرى الغابة التي يمشي وسطها من كثرة الأشجار حوله ، فيخرج في النهاية بنتائج جزئية لا تساهم في بلورة أي إطار ولا تقدم أي إضافة لبناء العلم، ولا ترفع علم الاجتماع وأهله درجة إلى أعلى) .

٣ ـ عن غموض وبعثرة البحوث الاجتماعية، وعدم تكاملها مع قطاعات المجتمع، وعدم فائدتها في ترشيد أي قرارات يقول عبد الباسط عبد المعطي :

(ويكاد يلخص أحد الباحثين العرب علاقة علم الاجتماع في الوطن العربي بواقعه بأنها تشير إلى اغتراب البحث في علم الاجتماع عن مجتمعه كاغتراب عدد من القائمين به عن هذا المجتمع ، وأن الصفات الغالبة عليه تشير إلى أن معظم البحوث مبعثر

غير هادف ، وغير متكامل مع قطاعات الإنتاج والخدمات والسياسة والثقافة والتعليم.... إلخ، فهو لا يستمد مشكلاته البحثية من هذه القطاعات ، ولا يفيد في ترشيد أي قرارت فيها، غالبية البحوث لا تلعب دورا في تكوين وعي اجتماعي لدى الجماهير على أساس علمي ... عدد غير قليل منها ليس موجها أصلا إلى مشكلات هذه الجماهير ، ولا يهدف إلى مخاطبتها ؛ لأنه يكتب بلغة الخاصة، لغة المفهومات والمصطلحات الغامضة التي لا تمت بصلة إلى واقع هذه الجماهير وخصائصها) .

٤ ـ وعن جزئية البحوث الاجتماعية ودراستها للأحداث بعد حدوثها وتركيزها على الموضوعات ذات الجانب السلبي ، يقول سعد الدين إبراهيم :

(... أن تصف المحاولات التي قامت في البلاد العربية في نطاق البحث العلمي الاجتماعي لها إما جزئية أو دراسة الأحداث بعد حصولها ، أو تناول القضايا ذات الطابع السلبي من وجهة نظر البنية الاجتماعية مثل : الجريمة والطلاق والمرض النفسي والتفكك والهجرة الريفية الحضرية...) .

٥ ـ وعن تناول الباحثين الاجتماعيين العرب مفهوم المشكلات الاجتماعية كما هو سائد في الغرب الصناعي، وعن الإشكاليات السلبية السطحية المتكررة التي يتناولونها ، يقول سالم ساري :

(تسيطر على دراسة المشكلات الاجتماعية العربية رغم حيويتها إشكاليات بحثية سطحية متكررة تأخذ شكل موضوعات مترسبة في التراث الأدبي لعلم الاجتماع ، وقد أخذ الاجتماعيون العرب مفهوم المشكلات الاجتماعية كما تجمد في المجتمعات الغربية الصناعية ... ووجدوا له تطبيقات عربية، فلم تخرج إشكاليات البحوث العربية بذلك عن أنماط سلوكية وأفعال انحرافية وقيم باثولوجية ، أو ظواهر مشكلة قابلة للملاحظة والقياس كاختلالات فردية واختلافات ثقافية أو وصمات اجتماعية) .

٦ – وعن عدم فعالية نتائج هذه البحوث في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية يقول سالم ساري :

(... إن نتائج البحوث الاجتماعية في البلاد العربية قلما يكون لها دور فعال في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية) .

وتكشف اعترافات رجال الاجتماع في بلادنا بصفة عامة عن أن البحوث الميدانية سطحية مبعثرة غير هادفة ، زاخرة بالبيانات ، تصدر تباعا ، تكتب بلغة لا يفهما إلا

الخاصة، بالإضافة إلى أنها قطرية تجزيئية لا ترتبط بالسياق المجتمعي العام ، تحتوي على مصطلحات غامضة لا يفهمها إلا أصحابها ، لا تمت بصلة إلى واقع الناس أو حياتهم، تقوم على فكرة من هنا وأخرى من هناك، ثم اختيار عينة عشوائية عمدية في معظم الأحيان، ثم تصميم استمارة بغض النظر عن ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لموضوع البحث، ثم استطراد في عرض جداول طولية وعرضية ونسب مئوية للبيانات . بيانات هذه الاستمارة من صنع صاحبها يصيغها ليحاصر بها المبحوث، وليجيب إجابات يريدها هو إما بنعم أو لا .

يخرج الباحثون بعد انتهاء بحوثهم بنتائج جزئية لا تساهم في بلورة أي إطار ، ولا تقدم إضافة لبناء العلم ، ولا ترفع علم الاجتماع وأهله درجة أعلى . وهي في جملتها تحصيل حاصل ؛ لأن الباحثين يلهثون لإثبات بديهيات ثابتة منذ زمن بعيد .

يجري الباحثون في بلادنا دراساتهم إما بعد فكر مسبق مستندين إلى الأدوات البحثية الشائعة في علم الاجتماع ، أو يذهبون إلى المجتمع لدراسته في ضوء نظرية أو نتائج بعض الدراسات التي تجمع أفكار العديد من الاتجاهات ، أو يستخدمون نظريات سائدة في الغرب ، أو نظريات لعلماء اجتماع بارزين .

الماركسيون منهم يدرسون المجتمع في ضوء الفكر المادي التاريخي، إما بصورته القديمة المرتكزة على نصوص هذا الفكر مباشرة، ثم يحاولون الإتيان من الواقع ما يثبت صدقها ، وإما يدرسونه في ضوء مقولات ونظريات وقضايا الماركسية المعدلة.

باحثون آخرون يدرسون مجتمعاتنا مستندين إلى خليط من النظريات الغربية والمادية والتاريخية ، وهناك من يحاول دراستها مسترشدا بالتقاليع الجديدة التي تدعى بالظاهراتية والاثنوميثودولوجية.

تحت شعار شمولية المعرفة يدرس الباحثون في بلادنا قضايانا ومشاكلنا انطلاقا من مفاهيم تولدت أصلا في مجتمعات مغايرة لنا ، فيصلون إلى نفس الاستنتاجات التي تحققت فعلا في هذه المجتماعات .

ورغم هذا كله فإن البحوث التي أجريت في بلادنا قد أثبتت أن النظريات التي اعتمدت عليها تحمل خللا، بدليل أن النتائج التي توصلت إليها لم تحقق مصلحة، ولم تعن في اتخاذ قرارات ملائمة .

أما بالنسبة لطرق وأدوات البحث التي استخدمت في هذه الدراسات ، فإن باحثينا

قد توقفوا عن العدو الذي مارسوه فيها لسنين طويلة ، وباتوا يتساءلون ماذا قطعنا من الطريق ؟ وماذا حققنا من نتائج ؟ وما قيمة هذه النتائج ؟ وإلى أي مدى أسهمت في تطوير المجتمع؟ وهل تسير البحوث الاجتماعية في طريق مستقيم أم إنها تسير في متاهات لا أول لها ولا آخر ؟ وهل استطاعوا صياغة نظريات محكمة على أساس الركام الضخم من البيانات التي جمعوها في السنين الماضية ؟

اعترف رجال الاجتماع في بلادنا بأن المؤلفات العربية في المنهج تعتمد على النقل الكامل من التراث الغربي، ولهذا نلاحظ خلطا كبيرا في المنهج في المؤلفات العربية وتلك الغربية التي اعتمدت عليها واقتبست منها أفكارها وقواعدها وحتى أمثلتها .

سلم رجال الاجتماع في بلادنا بأن المداخل المنهجية التي استخدموها قاصرة، وأن أدوات البحث معيبة وغير محايدة ، تنتمى إلى سياق حضاري مختلف عنا ولا تصلح للتطبيق في بلادنا، انتهت فقط إلى كم هائل من الحالات والجداول التي تتوزع عليها المعلومات، وكان ناتج الجهود التي بذلت قدرا هزيل من المعلومات التي لا تضيف كثيراً، وقد لا تضيف شيئا إلى ما يعرفه الإنسان المثقف، بل والعادي عن موضوع البحث .

الذي تحدثنا عنه هو النوع الأول من البحوث . أما النوع الثاني فيشهد على صدق ما قاله (جاك بيرك) من أن علم الاجتماع علم استعماري منذ اللحظات الأولى التي استخدم فيها في بلادنا وحتى الآن . البحوث الأولى في علم الاجتماع كانت تجرى لخدمة مخططات الغرب وأجهزة مخابراته، سواء لتسهيل دخول الاستعمار إلى بلادنا، أو جمع المعلومات المختلفة عنها لإعادة تركيب نظمها وحياتها ، والتأكيد على الفروق العرقية بين أبنائها ، والعمل على إبراز الحضارة ما قبل الإسلامية فيها ، وتاريخ علم الاجتماع في المغرب العربي مثال صارخ على ما نقول .

أما اليوم فإن عقول رجال الاجتماع في بلادنا تابعة لعقول علماء الاجتماع في الغرب . إنهم يفخرون بمن ذهب واستقر منهم هناك واحتل مكانه في خدمة الأهداف الغربية، وينظرون إليه على أنه عالم فذ قدره الغرب ويتمنون لو كانوا مكانه، ويندبون حظوظهم وعدم تقدير بلادهم لهم ويرددون دائما : (لا كرامة لنبي في وطنه)، وهم يسعدون لو تكرم عليهم الغربيون بنشر مقالاتهم في مجلاتهم، ويقدمون المعلومات عن بلادهم طواعية واختياراً وطمعا أن يرضى الغرب عنهم .

نجح الغربيون إلى حد كبير في توظيف الخبراء الاجتماعيين من بلادنا في هيئاتهم

ومؤسساتهم الدولية منها بصفة خاصة ، ويغدقون عليهم بالدولارات لتقديم المزيد من المعلومات عن مجتمعاتهم .

يجري الغربيون العديد من الدراسات عن بلادنا لخدمة أهدافهم السياسية والتي لا صلة لها بعلاج مشاكلنا، وإذا عولجت ففي ضوء مصالحهم السياسية والاقتصادية والغربية .

البحوث الأجنبية والمشتركة زاد عددها وتعددت موضوعاتها . تبدأ عادة باتصال الجامعات الغربية بعدد من الباحثين في بلادنا، أو بتشكيل روابط بينها وبين جامعاتنا ، وتنشط المؤسسات الغربية هنا بصفة خاصة وعلى رأسها هيئة المعونة الأمريكية ومؤسسة فورد.

يشترك باحثونا في هذه الدراسات التي تجريها هذه الجامعات أو هذه الهيئات، ويسيل لعابهم أمام العائد الدولاري الكبير . حتى الماركسيون منهم يشتركون فيها أيضا ويرمون مبادئهم وراء ظهورهم مؤقتا . ومنهم من يدعي أنه صاحب مبدأ يرفض الاشتراك في هذه البحوث الممولة ذات العلاقة القوية بالمصالح والاحتياجات اليهودية، والمرتبطة ارتباطا قويا بأجهزة المخابرات الغربية، ولكن في قلبه حسرة على الخلل الذي ترتب على اشتراك غيره فيها وإحجامه هو عنها .

لم يستوعب باحثونا أن هذه البحوث ما هي إلا شكل آخر من أشكال خدمة الأهداف الغربية بعد أن افتضح أمر مشروع كاميلوت، الذي كان يقوم بنفس هذا الدور في الماضي، والذين استوعبوا ذلك يهاجمونه لا لشيء إلا لأنهم لم يشتركوا فيها. المهم هنا هو أن باحثينا قد دافعوا عن اشتراكهم في هذه البحوث، وكانت حجتهم أن الأمريكيين واليهود يحصلون على ما يريدونه من معلومات لأن أعمالهم منشورة، ولأن البحوث في بلادنا بحاجة إلى تمويل وميزانيات حكوماتنا لا تكفي، وأنه لا بأس من تطوير علمنا بأموالهم .

المخططات الغربية تمضي قدما في تحقيق أهدافها . وكان قد أشير في اجتماعات لجنة الشؤون الخارجية بالكونجرس الأمريكي التي ناقشت ما يسمى (بالأصولية الإسلامية والتطرف الإسلامي) في عام ١٩٨٥ إلى أهمية الدور الذي يجب أن تقوم به وكالة الإعلام الأمريكية في الدعوة إلى التعرف على الثقافة والمجتمع الأمريكيين كأحد وسائل التحكم في مسار الصحوة الإسلامية . وقد عثرنا في عام ١٩٩١ على برقية خطية

(سرية) من وزير التعليم العالي إلى مدير إحدى الجامعات في دولة عربية تتعلق بدور هذه الوكالة نصها مايلي :

(أشير إلى برقية ... رقم ... بتاريخ ... نسخة من برقية وزير الخارجية رقم ... وتاريخ ... بشأن مذكرة سفارة الولايات المتحدة الأمريكية لدى ... والمتضمنة الإفادة بأن مجلس تبادل العلماء الدولي الذي ترعاه وكالة إعلام الولايات المتحدة الأمريكية سيقدم ... منحا للبحث العلمي خلال العام الجامعي ... وأوضحت السفارة أن هذه المنح ممولة بالكامل من قبل وكالة الإعلام ، وأنها سوف تقدم ضمن البرنامج الأمريكي لمنح البحوث ، وتوضع بتصرف أساتذة الجامعات في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسيا لإجراء بحوث في مواضيع متعلقة بدراسة الثقافة والمجتمع الأمريكيين . ورغبت السفارة الأمريكية توجيه الدعوة إلى أساتذة وباحثي الجامعات للاشتراك في هذا البرنامج) ...

هذا عن دراسة الثقافة والمجتمع الأمريكيين، أما عن برنامج بحوث الشرق الأوسط التابع لمؤسسة فورد فنورد فيما يلي قائمة بالأبحاث المطلوبة والتي يمولها الأمريكيون كاملة، والتي حددت بوضوح اعتبارا من عام ١٩٨٦:

برنامج بحوث الشرق الأوسط (MERC)

قائمة بالأبحاث الممولة

الدورة الأولى (يونيو ١٩٨٦) :

« تأثير التغيرات في آراء الصفوة السياسية على تحولات السياسة الخارجية المصرية : ١٩٧٠ ـ ١٩٧٧ » ـ مصر .

« العرب واليونسكو : دراسة للسياسة الإقليمية في منظمة دولية » ـ مصر .

الدورة الثانية (ديسمبر ١٩٨٦) :

« الرايخ الثالث وفلسطين : ١٩٣٣ ـ ١٩٤٥ » ـ الضفة الغربية .

« الدولة في الشرق الأوسط » ـ تركيا .

« تنظيم جماعات أصحاب العمل والعمال في تركيا » ـ تركيا .

« تدخل القوى العظمى في القرن الأفريقي » ـ السودان .

« التشريعات والتنمية في مصر : ١٩٧١ – ١٩٨٦ » ـ مصر .

« نظام الحزب الواحد في أفريقيا : بين النظرية والتطبيق » ـ مصر .

« دور المعتقدات والإدراك الذاتي : دراسة حالة عبد الناصر والسادات » ـ مصر.

« دور ومستقبل حزب الوفد الجديد في إطار الحياة السياسية المصرية » ـ مصر .

« أثر الهجرة للعمل بالدول العربية على البناء الاجتماعي للقرية : دراسة انتروبولوجية لبعض قرى مصر والسودان » ـ مصر .

« الاتفاقيات الدولية التي تكون الدول العربية طرفا بها » ـ تونس .

الدورة الثالثة (يونيو ١٩٨٧) :

« دور الإسلام في السياسة التركية منذ ١٩٨٠ » ـ تركيا .

« الإسلام ــ الأصولي في تركيا » ــ تركيا .

« ماقبل وما بعد الكساد البترولي : تأثير انخفاض اقتصاديات البترول على الهجرة والتحول الاجتماعي في قرية مصرية » ــ مصر .

« أزمة النظام الإقليمي العربي في الثمانينات » ــ مصر .

« دراسة مقارنة للمعارضة السياسة في تونس والمغرب : ١٩٧٥ ــ ١٩٨٥ » ــ مصر .

« السياسية التعليمية ودور المدارس المصرية في التنشئة السياسية » ــ مصر .

« الأبعاد الجديدة لمشكلة الجنوب والقضية الوطنية في السودان » ــ السودان .

الدورة الرابعة (ديسمبر ١٩٨٧) :

« الأيدولوجية والسياسة خلال التحول في السياسات الاقتصادية في تركيا : ١٩٨٠ ــ ١٩٨٧ » ــ تركيا :

« التطور الاقتصادي في تركيا ومصر بين ١٩٧٠ ــ ١٩٨٥ : دراسة مقارنة » ــ تركيا .

« تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة ــ بحث مقارن في مفهوم عربي للعلمنة وفي سبل احتواء النزاعات » ــ لبنان .

« تعظيم المكاسب : الإدارة الأمريكية للنزاع العربي الإسرائيلي : ١٩٧٣ ــ ١٩٨٨ » ــ مصر .

« سياسة العنف في محتوى أفريقي : دراسة لحركة جيش التحرير الشعبي السوداني » ــ السودان .

الدورة الخامسة (سبتمبر ١٩٨٨) :

« الدولة والشبكات السياسية والاستراتيجية الاقتصادية الجديدة في تركيا » ــ تركيا .

« التحول الاجتماعي الاقتصادي والدولة والنظم السياسية في مصر وتركيا » ــ مصر / تركيا .

« سياسة التعاون وإدارة الصراع في البحر الأحمر : دراسة حالة السودان والمملكة العربية السعودية » ــ السودان .

الدورة السادسة (ديسمبر ١٩٨٨) :

« العلاقة بين القوى العظمى والنظم الإقليمية العربية ١٩٥٥ــ ١٩٧٠ » ــ لبنان .

« التحول الريفي في تركيا : بين المكاسب والخسائر » ــ تركيا .

« العمل الجماعي والتجمعات الشعبية : عشرون عاما من التغير في الضفة الغربية » ــ الضفة الغربية .

« دراسة في دور نادي باريس في مصر في ضوء وظائفه التاريخية والعالمية » ــ مصر .

« حصار بيروت في ١٩٨٢ : دراسة حالة لحرب محدودة كما عاصرها شاهد عيان عاش في لبنان ما بين ١٩٧٣ــ ١٩٨٨ » ــ مصر .

« الهجرة الدولية والاستفادة من الرقعة الحضرية في المغرب ــ حالة ناضور » ــ المغرب .

الدورة السابعة (يونيو ١٩٨٩) :

« جدلية الحرية والقهر : النزاع العربي حول فلسفة السلطة » ــ لبنان .

« أزمة الحوار السياسي الحديث : قراءة في تجربة مصر الليبرالية : ١٩٢٠ ــ ١٩٣٥ » ــ المغرب .

« الإسهام المرتقب للأشغال اليدوية والصناعات الصغيرة في الإصلاح البنائي في السودان » ــ السودان .

« الانقلابات العسكرية في تركيا في فترة ما بعد الحرب من وجهة نظر الأحزاب اليمينية » ــ تركيا .

« صحوة الحركة النسائية في مصر في السبعينات والثمانينات » ــ مصر .

« النظرة الإسلامية للغرب في الفكر العربي المعاصر » ــ لبنان .

« عودة مصر إلى التكامل في الاقتصاد السياسي الدولي ، السياسة التصديرية

والأداء التصديري خلال سياسة الانفتاح منذ عام ١٩٧٣» ـ لبنان .

« التعددية الحزبية والتنمية السياسية في مصر ١٩٧٦ – ١٩٩٠ » ـ مصر .

الدورة الثامنة (يناير ١٩٩٠) :

« القدوة : دليل السلوك والوعي السياسي : الصراع حول مكانة المرأة في مصر » ـ مصر .

« تنمية جنوب السودان » ـ السودان .

« دراسة حول الديمقراطية في تركيا : المؤسسات السياسية » ـ تركيا .

« الاستمرار والتغيير في السياسة الخارجية التركية تجاه الاتحاد السوفيتي » ـ تركيا .

« العلاقات التجارية بين مصر والسوق الأوروبية المشتركة : تقييم الواقع واستقراء المستقبل » ـ مصر .

« تأثير السياسات التحررية على القطاع الصناعي الحضري : دراسة حالة أنقرة » ـ تركيا .

الفصل الثاني عشر

الأساس الإلحادي للنظريات المعاصرة في علم الاجتماع

الفصل الثاني عشر

الأساس الإلحادي للنظريات المعاصرة في علم الاجتماع

ما من دراسة أو مقولة يكتبها رجال الاجتماع في بلادنا عن الدين إلا وبين أعينهم (كارل ماركس) و (إميل دوركايم) و (ماكس فيبر) . وما من محاولة يريد أن يظهر فيها رجال الاجتماع في بلادنا سعة اطلاعهم وثقافتهم في قضايا الدين إلا ونجد بين أيديهم (روبرت بيلا) و (بيتر بيرجر) و (تورين) و (بكبرنغ) و (غريتر) و (لكمان) و (يار سونز) و (كنجزلي دافيز) و (جلوك) . . .

نصوص القرآن والسنة عندهم ـ كما أوضحنا من قبل ـ نصوص مجردة في كتب صفراء قديمة عفا عليها الزمن ، لا ترقى إلى مستوى نصوص هؤلاء العلماء ، ولكنها تحلل وتفسر في ضوء مقولات هؤلاء العلماء ، قرآننا وسنتنا ، عقيدتنا وشعائرنا أخضعها رجال الاجتماع في بلادنا للتحليل وفقا لكل ما يصدر من أفواه هؤلاء العلماء وأقلامهم دون فحص ولا نقد ولا حذر [1] .

ويمكن هنا إجمال خمس حقائق في هذا الصدد :

أولا : أن هذه الآراء والنظريات التي اعتمد عليها رجال الاجتماع في بلادنا في فهم الدين والإسلام آراء ونظريات إلحادية باعتراف علماء الغرب أنفسهم .

ثانيا : تقوم آراء علماء الغرب ونظرياتهم على القاعدة العامة التي تسود الحياة الغربية ، وهي فصل الدين عن العلم . وهذه القاعدة ـ كما أوضحنا مرارا ـ لا أساس لها في الإسلام ، ومن ثم يكون أي نقل أو تطبيق لهذه الآراء الغربية على الإسلام إنما يعبر عن جهالة تفوق الحد في فهم حقيقة هذا الدين ، وتقديس أعمى لكل ما يصدر من أعداء هذا الدين .

ثالثا : أن محاولات علماء الاجتماع سد الفجوة القائمة عندهم في الغرب بين الدين والعلم بالتأكيد على أهمية الدين تارة ، وبعزله عن بعض ميادين العلوم الاجتماعية تارة أخرى ، وبرفض الهجوم عليه تارة ثالثة ، إلى غير ذلك من المحاولات التوفيقية ، لم

تنجح ، وقد أقروا بأن الصراع بين الدين والعلم عندهم لم ولن ينتهي لأن كل هذه المحاولات تصر على أن تنكر أن (الدين وحي من الله) ؛ ولهذا فإن محاولات بعض رجال الاجتماع في بلادنا الذين يستندون إلى بعض المقولات الغربية التعاطفية مع الدين لنفي الإلحاد عن علماء الغرب ، لا تكشف إلا إما عن جهل مطبق بحقيقة النظريات الغربية ، أو محاولة لخديعة طلابهم وقرائهم حفاظا على أوضاعهم ومكانتهم .

رابعا : قام علماء اجتماع الغرب بالتطبيق الفعلي لآرائهم وأفكارهم وعرضوها على جماعات مسيحية متدينة ، فأدى الأمر إلى انهيار هذه الجماعات انهيارا كاملا .

خامسا : لا يستطيع رجال الاجتماع في بلادنا الادعاء بأنهم مؤمنون ، وأنهم يفصلون بين رأيهم الشخصي في الدين ورأيهم المهني كما جاء في نظريات علم الاجتماع ، وأنه بإمكانهم الحفاظ على الفصل بين الرأيين ، لأن الذين يؤمن بالدين عليه أن يدافع عنه وأن يوثق حقيقة أفكاره ويجابه إلحاد هذه النظريات . ولسنا نحن الذين نقول ذلك فقط ، إنهم أيضا علماء الغرب .

من هذه المنطلقات الخمس أردنا أن نكشف للقارئ حقيقة اهتزاز الأساس الفكري في العلاقة بين الدين وعلم الاجتماع في الغرب ، وأن رجال الاجتماع في بلادنا لا ينقلون لنا إلا النظريات الإلحادية ، والتأكيد على الصراع بين الدين والعلم ، مع إصرارهم المستميت على تفكيك الدين حتى يتسنى لهم السيطرة على تنظير الحياة والعلاقات الاجتماعية وتفسيرهما وأن على رجال الاجتماع الذين يحاولون التوفيق بين الإسلام ونظريات علم الاجتماع ، أو الذين يحاولون نفي الإلحاد عن هذه النظريات ، أو التخفيف من حدته حتى يكفوا عن محاولاتهم ؛ لأن علماء الغرب أنفسهم قد أقروا بإلحاد هذه النظريات .

يلخص علماء الاجتماع الغرب موقف النظرية الاجتماعية من الدين بقولهم : (فيما يتعلق بالحقيقة الدينية نفسها ، تقر النظرية العامة في علم الاجتماع ضمنيا بالإلحاد) . يقر علماء الاجتماع بأن نظرياتهم التقليدية عن الدين إلحادية ، وتجاهر بالعداء للدين . كما يقرون أيضا بأن نظرياتهم الحديثة وإن كانت غير معادية للدين فإنها إلحادية أيضا .

عكست النظريات الأولى في علم الاجتماع آراء مفكري عصر التنوير الثائرين على الدين . وبالرغم من اختلاف محتوى هذه النظريات ، فإنها اتفقت في توجيه اتهامين (للدين) بصفة عامة (وللمسيحية بصفة خاصة) :

أول الاتهامين : أن التعاليم الدينية ليست صحيحة .

والثـانــــي : أن الدين شجع على القيام بالعديد من الشعائر التي تحول دون رفاهية البشر . وخلاصة ما انتهت إليه تلك النظريات هو أن الدين ليس بالشيء الحسن ، ولا بالشيء الحقيقي وفقا لمستويات عصر التنوير .

وفي الوقت الذي تدّعي فيه تلك النظريات التقليدية أن الأفكار الدينية زيف ووهم ، فإن النظريات الحديثة تحاول تجنب مسألة حقيقة الدين ، لكنها تغذي في الواقع هذه التحليلات التي تحقر من أي رؤية جدية للأفكار الدينية ، وتنظر إليها على أنها غير حقيقية . وأقرت هذه النظريات بأن الاتهامين اللذين وجهتهما النظريات التقليدية للدين غير مقبولين كافتراضين علميين ، فردت على الاتهام الأول بأن منهج العلم الحديث لا يقدم أحكاما قيمية وأنه يجب أن يكون خاليا أي محايدا .

وردت على الاتهام الثاني بالقول بأن الأفكار الدينية تنتمي إلى مجال من الواقع ليس في متناول البحث العلمي .

اعترف علماء الاجتماع الغرب باهتزاز الأساس الفكري للعلاقة بين الدين وعلم الاجتماع منذ لحظة تأسيس العلم ، يقول (بنتون جنسون) : ـ

(كيف يمكن أن نقول إن هناك التقاء بين الدين وعلم الاجتماع على أساس ادعاء علماء الاجتماع بأن علمهم محايد ـ لا ـ يقول شيئا من الدين أو ضده ، في حين أن نظرياتهم تتضمن أحكاما غير حيادية عن الدين ..... إن النظريات العامة لعلم الاجتماع وإن كانت تقر ضمنيا بالدين أو ببعض مظاهره على الأقل ، فإنها تقر ضمنيا بالإلحاد أيضا ، لهذا لا نعجب إذا وجدنا أن هذه النظريات تلزم العلماء بالقول بأن كثيرا من الأمور الدينية طيبة بالرغم من أن أفكاره الأساسية ليست حقيقية) . هذا هو موقف نظريات علم الاجتماع من الدين . ولكن هل يمكن لرجال الاجتماع في بلادنا أن يدّعوا بأنهم مؤمنون في الوقت الذي يعترفون فيه بإلحاد نظريات علم الاجتماع ؟ أي أن يقولوا بأن لهم رأيا شخصيا في الدين يختلف عن رأي علم الاجتماع ، وأنهم يستطيعون الاحتفاظ بالفصل بين الرأيين ؟

إن علماء الغرب أنفسهم يرفضون ذلك ، يقول (جونسون) : ـ

(من الصعب أن يقر الإنسان بطريقة حياة بينما يعتقد أنه ليست هناك أسباب معقولة لعيشها . فإذا رأى أحدهم أن الدين أمر حقيقي ، فإن ذلك مبرر كاف

للتمسك به ، وعليه أن يقنع الاخرين به . وإذا ادعى آخر بأن الدين غير حقيقي ، فلن يكون هناك مبرر للتمسك به ، وعليه أن يبحث عن تبرير جديد لطريقة الحياة التي كان يؤيدها المعتقد الديني ، أو عليه أن يبحث عن طريقة أخرى للحياة غير قائمة على الدين ولكن على أسباب يراها أنها مقبولة . فإذا كان قلب الانسان ينبض بالإيمان ، فإنه يجب أن يبحث عن الكيفية التى يدافع بها حقيقة أفكاره) .

هذا وقد كنا أشرنا من قبل إلى ما يعرف بالمنظور الوظيفي للدين ، الذي يعترف بوظيفة الدين في المجتمع ، لكنه ينكر حقيقته في نفس الوقت .

وهناك من علماء الغرب من حاول سد الفجوة بين الدين والعلوم الاجتماعية ، فدافعوا عن الدين ولكن على أساس أن العلم فوق الدين ، ومنهم من اقترح عزل الدين عن بعض ميادين في العلوم الاجتماعية .

وواضح هنا أن كل هذه الدفاعات عن الدين تقوم على المسلمة السائدة في الغرب بصراع الدين مع العلم ، وبأن الدين أدنى ، ومن ثم يكون لجوء رجال الاجتماع في بلادنا إلى الدفاع عن الإسلام في ضوء هذه الاتجاهات الغربية ليس في محله ، لأن العلم لم يستطع أن يقدم لنا إلى اليوم أي حقيقة علمية تخالف أي جزئية من جزئيات العقيدة الإسلامية . يضاف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء لم يكونوا يدافعون عن (حقيقة الدين) ، فهم لا يؤمنون بها ، بل وأكدوا أنه من الضروري تجنب هذه القضية وتركها بلا حل ، وأن يتركز الدفاع عما يسمونه (بصورة الدين الإنسانية وغير الحتمية) ، بمعنى أن الدين ضروري لأنه يعطي أملا لهؤلاء الذين يواجهون مشكلات ومصائب في حياتهم ، كما يعطي شرعية لهذه القيم المشتركة بين أفراد جماعة ما ، ويساعد على استقرار مجرى التغير الاجتماعي والنمو النفسي .

تصدى (وليام كولب) وهو أحد علماء الاجتماع النصارى لنقد النظرية المعاصرة عن الدين ورفض ادعاءاتها بأن القيم ليس لها وجود حقيقي ، وبيّن أن علماء الاجتماع يناقضون أنفسهم بقولهم ذلك ، ثم قولهم إن القيم أمر جوهري للحياة الاجتماعية ، وإن القيم لكي تكون ملزمة فلا بد أن يعتقد الناس أنها صحيحة . وقال (كولب) أيضا إن علماء النظرية المعاصرة لا يمدوننا بأي أساس نعرف منه نوع القيم التي يؤيدونها ، وهم يرون في نفس الوقت أنه ليس للقيم أي صدق في الحقيقة .

يؤمن (كولب) بأن الدين أساس القيم ؛ لذلك هاجم موقف النظرية المعاصرة

وادعاءاتها بأنه يكون للإنسان اسطورة (أي معتقد ديني) ، ولكن هذه الأسطورة (وهم) ، ورأى أن موقف هذه النظرية قد أوقعتها في مشكلة أخلاقية ، فهي من ناحية قد خربت الالتزام القيمي الذي يحتاجه المجتمع ، ومن ناحية أخرى حكمت على القيمة الدينية بأنها وهم من جانبها هي وليس كما يراها الناس .

انتقد (كولب) رأي (دافيز) ، وهو أحد علماء الاجتماع الذين قالوا بأن (العالم الغيبي عالم زائف لكنه يجب أن يكون حقيقيا بالنسبة لمن يؤمن به) .

قال (كولب) في ذلك : (إن مثل هذا القول لدافيز مثال صارخ للاعتراف الواضح والصريح بالأساس الإلحادي للنظرية المعاصرة عن الدين) . ورغم وجاهة وانتقادات (كولب) وتوجيهه نظر علماء الاجتماع بأن مجال العلم محدود ، وأن هناك أنماطا أخرى من المعرفة وراء هذا العالم ، فإن النصرانية لم تسعفه أكثر من ذلك .

استطاع (كولب) أن يحلل التناقضات داخل النظرية المعاصرة ، لكن غياب الإسلام عنه وعن علماء الاجتماع أفقدهم القدرة على رؤية البديل أو الأرضية الجديدة لحل القضية .

يضاف إلى ذلك أن دفاع (كولب) عن الدين لم يكن ناجما عن اعتقاده القاطع بحقيقته ، إذ تبين لنا أنه صرح في مقابلة له مع (مارلين ماني) في يونيو ١٩٦٨ ما نصه :

(دعيني أقول أولا بأني لم أقل بأن الدين شيء طيب) [١] .

وهناك علماء اجتماع آخرون امتدحوا الدين والجهود التي تبذل لتفسيره ، ولكن ليس كوحي من الله ، وإنما في حدود أنه انعكاس لعوامل نفسية واجتماعية ، إلى درجة وصلت بتأييد البعض منهم نجاح عالم الاجتماع (بارسونز) في ترقية الدين من درجة (الوهم) إلى درجة (الانحراف الضروري) .

هذا ويعطي علماء الاجتماع لأنفسهم الحق في تقدير مدى الصدق الممكن في الأفكار الدينية ؛ بل ويدعون أنهم على كفاءة تامة في ذلك ، وخاصة في الأمور التي تتعلق بعلاقة الله مع الناس ، أما (شبرد) فقد رفض محاولات علماء الاجتماع المعاصرين عقد مصالحة مع الدين وهاجمها بقوله : (إن هذه المحاولات التوفيقية ليست وهمية فقط ولكنها مخادعة أيضا ، وإنها لم تستطع تحدي معارضي الدين ولا مواجهة قضايا الحقيقة الدينية . . . إنه ليس من المنطقي أن يمتدح علماء الاجتماع الاتجاهات

الدينية بينما يرفضون أي مفهوم عن العالم العلوي والغيبي . وإنه لكي نقول إن الصراع القديم بين العلم والدين قد انتهى فإننا نكون مفرطين في التفاؤل) .

أردنا من عرضنا السابق بيان ما يلي : ـ

١ ـ أن النظريات القديمة والحديثة في علم الاجتماع عن الدين نظريات إلحاد .

٢ ـ أن رجال الاجتماع في بلادنا لا يكتبون عن الدين وعن الإسلام إلا في ضوء هذا المنظور الإلحادي .

٣ ـ أن الإسلام كما هو غائب عند رجال اجتماع الغرب ، غائب أيضا عند رجالنا ، وكلا الفريقين لا يستثني الإسلام عن هذا المنظور الإلحادي .

٤ ـ أن محاولات الدفاع عن الدين عند علماء الاجتماع في الغرب والتي تبعهم فيها رجالنا ، لا ترفع الدين أبدا على أنه وحي من الله ، بل تتفق جميعها على إنكار العالم العلوي والغيبي ، وتنظر إلى الدين على أنه ضرورة نفسية اجتماعية ووهم لابد منه .

هناك عالمان غربيان بارزان معاصران لا تكاد تخلو مقالة أو مقولة لرجال الاجتماع في بلادنا عن الدين إلا وأفكار هذين العالمين تسيطر عليهما وتصبغ بهما الإسلام . هذان العالمان هما (بيتر بيرجر) و (وربرت بيلا) ؛ لهذا أردنا أن نبين للقارئ من هما وما هي حقيقة أفكارهما .

أولا : بيتر بيرجر

هو واحد من أبرز علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين الذين كتبوا عن الدين . كتب عنه (جريجوري بوم) مقالة صدرها بعنوان : (عالم الدين المثير اللغز ، بيتر بيرجر السيمفونية التي لم تنته بعد) . وصفه (بوم) بأنه مفكر إنساني أصيل ، وأنه ليس بعالم اجتماع فقط وإنما رجل أخلاق أيضاً ، يكتب كمفكر مسيحي يقبض على المسلمات المسيحية ، لكنه رجل دين أيضا يعكس معتقده المسيحى على مستخلصاته السوسيولوجية (١) .

دعا (بيرجر) النصارى الأمريكيين في عام ١٩٧٥ إلى العودة إلى الله وإلى الكتاب المقدس ، وقال في كتابه (الظل المقدس) : (إن الجنس البشري لن يتقدم بلا دين) . وكان بالإضافة إلى ذلك مناصرا للدين على عكس غيره من العلماء . وكان يقبل النظرة

القائلة بأن العلم لا يستطيع تطبيق طرقه التجريبية على المجال الروحي .

يظن القارئ أنه بعد هذه المقدمة أنه سيقرأ شيئا ذا قيمة قاله هذا العالم عن الدين ، وأن اعتماد رجال الاجتماع في بلادنا على كتاباته قد يكون له ما يبرره . إلا أن القارئ سوف يفاجأ بعكس ذلك تماما ، وأن هذا العالم لم يقل إلا الإلحاد بعينه ، وهذا الإلحاد هو الذي نقله رجال الاجتماع إلينا في بلادنا . **ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :**

١ـ أصدر كتابه (الظل المقدس) الذي يعتبره العلماء من أكثر كتبه احتقارا للدين رغم قوله فيه إن الجنس البشري لن يتقدم بلا دين .

٢ ـ رأى أن فهم الدين يجب أن يقوم على افتراضات إلحادية واضحة .

٣ ـ الدين عنده اختراع إنساني ؛ لأن الناس في رأيه هم الذين ينتجون الدين ، وهم الذين يعيدون إنتاجه .

٤ ـ الدين عنده يحطم تصورات الناس عن أنفسهم ، وهو يزيّف وعيهم الثقافي والاجتماعي .

٥ ـ اختلف مع العلماء الذين يقولون إن الدين والأفكار الدينية أشياء حقيقية ، وتمسك برأيه أنها كلها زيف ووهم .

٦ ـ نظر إلى الدين على أنه تجربة من أقدم تجارب الدين الإنساني ، وقال إن من شأن هذه التجربة أن تجعل الحياة تافهة ونسبية .

٧ ـ رأى أن الخبرات الدينية ذات نمط واحد نسبي عبر التاريخ ، لكنها ذات صور متعددة ، وقال إن فكرة ما فوق الطبيعي (الله . . الملائكة . . الجن . . ألخ) فكرة لم يعد لها وجدان الآن في الفكر الديني الحديث ، وأن التجربة الدينية أصبحت مواجهة مع الله أو تحد له (تعالى الله عما يقول) .

٨ ـ أكد على العلمانية وقال إنه إذا كان هناك آخر يتحدانا (أي الله) ، فإنه يجب أن يتحدانا باستمرار كما كان يفعل من قبل ، ورأى أن الروح العلمانية هذه قد سرت وجعلت من الصعب على كثير من الناس الاعتراف والإقرار بحقيقة الدين .

٩ ـ الشعائر الدينية عنده (كالصلاة والصوم والحج) ما هي إلا رد فعل ناتج عن الخوف المتولد من المواجهة مع الله .

١٠ ـ نادى بضرورة انتهاج المؤسسات الدينية نهجا صوفيا وروحيا خالصا ،

وعليها أن تحول أنشطتها إلى شيء مفيد اجتماعيا مثلما فعلت من قبل ، ويعني بذلك أن تصبغ الواقع (أيا كان) بصبغة دينية .

بعد أن دمر (بيرجر) الدين واعتبره إسقاطا نفسيا اجتماعيا ، وأن الناس يدينون به بسبب حاجات نفسية واجتماعية ، اتجه إلى علم الاجتماع وإلى علماء الأديان ، وأصر على أن على علم الاجتماع أن يثبت على مايسميه (بالإلحاد المنهجي) ، وقدم اقتراحا لعلماء الأديان رأى أنه سيساعدهم في اكتشاف أرضية جديدة للحقيقة الدينية ، وخلاصته أن يبدأ العلماء عملهم مع (الإنسان) لا مع (الله) ، وأن عليهم ألا يتجاهلوا النتائج (الإلحادية) التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية ، وعليهم أيضا أن يكيفوا أديانهم مع الفكر الحديث ، وطالبه بالدراسة الجادة لتاريخ الديانات ، ومحاولة اكتشاف العموميات المشتركة التى تعبر عن الإسقاطات الإنسانية في الدين .

هذا وقد حاول بعض علماء الاجتماع الآخرين المقارنة بين نظرية (بيرجر) عن الدين ونظرية عالمين آخرين لهما نفس الاتجاه وهما (أنتوني) و (روبنز) ، فانتهوا إلى أن العلماء الثلاثة قد اعترفوا بدعوتهم إلى حتمية الانتقاص من قدر الدين ، وأن (بيرجر) لم يستبعد مطلقا افتراض علم الاجتماع بأن الدين إسقاط إنساني ، بمعنى أنه ليس وحيا من الله .

كل ما قام به (بيرجر) في نظر علماء الاجتماع محاولة توفيقية بين الدين وعلم الاجتماع ، **إلا أن تقويمهم لهذه المحاولة أسفر عن الآتي : ــ**

١ ــ أن النتائج التي توصل إليها (بيرجر) تزعج المتدينين بشدة .

٢ ــ لن يروق للمتدينين الذين يرون أن الدين من عند الله هذه العموميات التي يتوصل إليها الباحثون ويطبقونها على الأديان كلها ، والتي يطالب بها (بيرجر) بالبحث عنها ؛ لأن هذا من شأنه أن يدمر تدميرا كاملا ما تبقى من الدين لهؤلاء الذين انهارت بعض جوانب تدينهم بالفعل .

٣ ــ لن يتبقى بعد تدمير الدين ما يمكن أن تبنى عليه الحياة الأخلاقية ، والغريب في الأمر أنه على الرغم من الإلحاد البيّن في نظرية (بيرجر) فإنه يطالب بألا تفسر على أنها إلحاد .

ثانيا : روبرت بيلا : ــ

هو المصدر الثاني الأساس الذي يعتمد عليه رجال الاجتماع الشبان في بلادنا وهم

يكتبون عن الدين . حاول (بيلا) وصل هذا الجسر بين علماء الاجتماع والدين ، فصاغ نظرية أسماها (الواقعية الرمزية) .

كان (بيلا) قد أعلن صراحة وقوفه إلى جانب الدين ، معارضا الحياد الزائف في علم الاجتماع ، وأصر على أن رموز الدين يجب ألا تحلل وفقا لافتراضات العلوم الاجتماعية التي تحط من قدرها ؛ بل يجب أن تفهم في إطارها الخاص . وأكد (بيلا) أن الدين حقيقي وليس انعكاسا لعوامل نفسية اجتماعية .

يتوقع القارئ أيضا ـ كما توقع من قبل مع (بيرجر) ـ أن يقول (بيلا) شيئا إيجابيا يبرر استدلال رجال الاجتماع في بلادنا بآرائه ، ولكن العكس هو الصحيح تماما .

يقول (بيلا) هذا الذي يناصر الدين : ـ

(إن ادعاء الدين بالحقيقة ادعاء باطل . وإذا كان الدين جوهريا وحقيقيا في جانب ، فإنه خيالي على الجانب الآخر ، بمعنى أننا ونحن نشبع حاجاتنا الدينية ، فإننا يجب أن ندرك أن ادعادات الدين عما فوق الطبيعي (الله .. الملائكة .. الجن .. الخ) غير حقيقية) .

ويتبنى (بيلا) في خطابه أمام جمعية الدراسات العلمية للدين منظورا يحط من قدر الدين ، ويثني فيه على إسهامات (دور كايم) و (ماكس ويبر) في تحليل الدين بالرغم من أن الأول يحط من قيمة رموز الدين ، والثاني يواجه دارسي الدين ويطالبهم بألا يأخذوا أمور الدين بجدية .

يعود (بيلا) فيقول إنه يخالف هذه النظريات التي ترى أن الدين خداع عظيم ، ثم يقول في نفس الوقت إن معارضته هذه تقوم على أساس أن الدين يحتوي على حقيقة ما ، ولكن هذه الحقيقة تختفي في الأساطير والطقوس الوهمية للدين .

ولهذا فإننا لا نعجب من اعترافات (بيلا) بأن محاضراته الأولى عن الدين أدت إلى أزمات حادة في الإيمان بين طلابه .

يعترف (بيلا) بأن المنظور الذي تبناه من أستاذه (بارسونز) منظور إلحادي . كما يقر بأنه قد تحقق من أن علم الاجتماع يحمل متضمنات دينية ، ثم يؤكد في محاضراته بأن العلماء الاجتماعين يفهمون الدين بطريقة أعمق من فهم المتدينين لدينهم . ويقول عن

نفسه :

(إن مفاهيم العلم الخاصة لها عندي مكانة أعلى من المجال الديني الذي أدرسه) .

أما عما يسميه (بيلا) بنظريته عن (الواقعية الرمزية) فإنها تعني أنه يجب معاملة الدين على أنه حقيقي ، وليس بإسقاط نفسي أو اجتماعي . ويعني بالواقعية الرمزية الطرق التي يعبر من خلالها الناس والمجتمعات عن إحساسهم بالواقع . رأى (بيلا) أن نظريته هذه لن تسمح للعلماء الاجتماعيين باحتقار الدين ، وأنها بارقة أمل في المصالحة بين العلوم الاجتماعية والدين ، وسوف تسمح باختلاف بينها لكنه غير عدائي .

طالب (بيلا) هؤلاء الذين يقومون بتطبيق نظريته أن يقبلوا دعاوى المتدينين عن دينهم ، وأن يفصلوا مؤقتا حكم العلم على الدين .

قام (أنتوني وزملاؤه) ـ وهم جماعة من الباحثين ـ بتطبيق نظرية (بيلا) على جماعة مسيحية متدينة نجحوا في كسب ثقتها وجزبها نحوهم .

يقول الباحثون إن هذه الجماعة تعتقد في صحة ما تؤمن به من مسائل دينية ، مثل (الروح القدس) على أنها حقيقة ، إلى درجة أنها كانت مندهشة من أن يصيرة الباحثين لم تصل إلى درجة إدراك هذه الحقيقة ، كما كانت ترى أيضا أن الإنسان لكي يفهم فلابد أن يعتقد .

وحينما طرح (أنتوني وزملاؤه) تفاصيل أفكارهم على هذه الجماعة شعروا بأن الجماعة قد تهددت وانهارت . هذا ويمكن حصر الأسباب التي أدت إلى انهيار هذه الجماعة بعد أن طرحت عليها نظرية (بيلا) في الآتي : ـ

١ ـ صور لهم الباحثون أن اعتقاداتهم هم روايات خيالية :

استخدم (بيلا) في أصل نظريته مصطلح (Fiction) ، أي (رواية خيالية) ، للإشارة إلى الرموز الدينية التي يراها أصحابها أنها معتقدات ثم يستحسنونها . يقول (بيلا) في ذلك :

(إن الحقيقة الدقيقة هم أن تعرف أن معتقدك رواية خيالية لكنك تعتقد فيها إراديا ، وأن الرموز الدينية هي حقيقته وتامة وسامية حينما تعبر عن خبرة الإنسان فقط ، ولكنها حينما تؤخذ كمعتقد حول شيء ما فإنها تكون رواية خيالية) .

٢ ـ صور لهم الباحثون أن الدين من صنع الإنسان :

الدين في نظرية (بيلا) من صنع الإنسان ، ويجب أن تفهم ادعاءات الدين بالطريقة

التي تفهم بها القصص المكتوبة في عمل عظيم ، ولذلك فإنه لا يريد أن ينسب الدين مطلقا إلى أساس قبل إنساني (أي إلى الله) .

٣ ـ صور لهم الباحثون أن معتقداتهم غير حقيقية :

اتفق (بيلا) مع أستاذه (بارسونز) في قضية المعتقدات الدينية ، وفي حين رأى الثاني أن المعتقدات الدينية غير صحيحة ، رأى (بيلا) ـ هذا الذي بذل جهده في مناصرة الدين ـ أن بعض معتقدات الدين زائفة .

٤ ـ صور لهم الباحثون أن رموز الدين ليست حقيقية :

ترى نظرية (بيلا) أن رموز الدين التي يعتقد فيها الناس ليست صادقة ، لأنها لا تعبر عن موضوعات ، ولكنها تشير فقط إلى محاولة الإنسان فهم الهدف النهائي من وجوده .

٥ ـ صور لهم الباحثون أن الدين عندهم يشبه الفن :

يقول (بيلا) : إنه من الصعب التفرقة بين الدين وهذه الأشكال العليا من الفن . وقد لوحظ أن تشبيه (بيلا) الدين بالفن لم يظهر في بعض أعماله الحديثة ، لكن علماء الاجتماع يقولون إنه ليس هناك ما يشير إلى أن (بيلا) قد غير رأيه فيها .

انتهى (أنتوني وزملاؤه) إلى أن نظرية (بيلا) لابد وأن تنظر إلى الدين نظرة دنيا ، وأنها لا يمكنها أن تهرب من هذه النظرة لأنها تختلف عن نظرة الناس إلى عقيدتهم ، وأنها تحاول أن تشرح معتقدات الناس في إطار تصوري بديل لكنه أعلى منها . وخلاصة ما توصل إليه الباحثون هو أن نظرية (بيلا) لا تحقق تكاملا بين العلوم الاجتماعية والدين .

انتهى (بيلا) بعد هذه الجهود إلى مهاجمة المسيحية ، وهاجم محاولاتها التأكيد على معتقدها الأرثوذكسي ، وأعلن أنه لا يتذوق هذه الديانات التسلطية التي لا تخضع تعاليمها للنقد ، وأعلن بوضوح في رده على ما كتبه (روبنسون) في كتابه (لنكن أمناء مع الله) : ـ

(إن المعنى الأكبر في تعاليم المسيحية ذاتها هي أنها تتحدث عن الله في الداخل أكثر مما تتحدث عنه في الخارج ، إن المسيح ليس نافذة على الكون ، ولكنه نافذة إلى أعماق الإنسان نفسه فقط .... إن الرموز الدينية لا تقول لنا شيئا بالمرة حول الكون) .

ويقول علماء الاجتماع تعليقا على نظرية (بيلا) : إنه استخدم مصطلحا قويا وهو (أن الدين حقيقي) في معنى ضعيف جدا .

يكفينا ردا ـ مما ذكرناه ـ على إلحاد نظريات علم الاجتماع ما أشارت إليه نفس هذه النظريات على النحو التالي : ـ

١ – دفع النظريات المعاصرة للاتهامات التي وجهتها النظريات الكلاسكية إلى الدين والتعاليم الدينية . هذا الدفع ذاته يسقط كل اتهامات رجال الاجتماع في الغرب وأتباعهم في بلادنا بأن العالم الغيبي عالم زائف وليس بحقيقة ، أو أن الحقيقة الدينية ادعاء باطل ، وأن الدين والأفكار الدينية غير حقيقية ، أو أن الرموز غير صادقة ؛ لأن كل هذه الاتهامات ـ بإقرار النظريات المعاصرة ـ غير صادقة علميا طالما أن منهج العلم الحديث لا يقدم أحكاما قيمية وأنه محايد ، وطالما أن الأفكار الدينية تنتمي إلى مجال من الواقع ليس في متناول البحث العلمي .

٢ – إقرار علماء الغرب بأن الموقف الإلحادي للنظريات المعاصرة في علم الاجتماع قد خرب الالتزام القيمي الذي يحتاجه المجتمع ، وأنه لن يتبقى للمجتمع بعد تدمير الدين ما يمكن أن يبني عليه حياته الأخلاقية . ولم يلتفت علماء الاجتماع إلى قول مشاهير فلاسفة الغرب نفسه عن التلازم بين الدين والأخلاق ، مثل (فيخته) الذي قال : (إن الدين من غير أخلاق خرافة والأخلاق من غير دين عبث) ، و (كانت) الذي لم ير للأخلاق من ضمان غير الدين .

كما نضيف إلى ماسبق الحقائق التالية : ـ

أولا : ادعاء علماء الاجتماع بأن الدين يجب أن يقوم على افتراضات إلحادية ، أو أنه اختراع إنساني ، أو تجربة إنسانية ، أو إسقاط نفسي اجتماعي ، أو أنه خداع عظيم ، أو رواية خيالية ، أو فن ، كل هذا مردود عليه بحقيقة بسيطة وهو أن رأس الدين وركنه الأعظم هو إثبات وجود الله ، فإذا ثبت وجود الله سقطت كل هذه الادعاءات التي ليس لها سند من العقل أو العلم . ويعني إثبات وجود الله إثبات وجود من (يجب وجوده) . وليس في الموجودات (العالم) كله ما يثبت وجوده عن طريق (وجوبه) إلا (الله) . فكل ماسوى (الله) لا ضرورة لوجوده ولا استحالة لعدمه ، ويسمى هنا (بالممكن الوجود) . وليس هناك سند لمن يشكون أو ينفون وجود الله ، لأن كل شيء في هذا العالم يمكن أن يشك في وجوده أو ينفى وجوده لأنه (ممكن) يقبل الوجود

وبقبل العدم ، ولا ضرورة لوجوده أو عدم وجوده إلا (الله) الذي لا يمكن إلا أن يكون موجودا . وإذا افترضنا عدم وجود الله افترضنا عدم وجود من يجب وجوده ، وهنا نقع في التناقض .

الموجودات إذن لابد لها من موجود واجب الوجود ليس من جنسها مستغن عن إيجاد موجود له ، ويستدل على وجوده من وجود الموجودات الممكنة التي نراها ونشاهدها ، والتي لا يمكن أن توجد لولا وجود ذلك الموجود (الواجب الوجود) الذي هو (الله عز وجل) . إن هذا العالم كله بجميع أجزائه موجود ليس (بواجب) الوجود ، ولكنه (ممكن) الوجود ، وكان يمكن أن يكون معدوم الوجود . ولأن هذا العالم (ممكن الوجود) ، فإنه يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه في الوجود ليستند وجوده إليه . ومن هنا كان وجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه ؛ لأنه لا يتسنى له هذا الوجود بدون هذا الموجود (الواجب) وجوده الذي لم يسبقه العدم وهو (الله) عز وجل .

إذا ثبت وجود (الله) أمكن إثبات ماعدا (الله) من أمور الغيب ، تلك التي يستنكرها علماء الاجتماع لعدم إيمانهم بالله أصلا . والمراد بالغيب : (ما غاب عن الحواس) وهذا لا ينفي أنه (حق) و (واقع) ، ومن الخطأ الاعتقاد بأن ما يغيب عن الحواس يغيب عن العقل أيضا ، وكون الشيء غير محسوس لايعني أنه غير معقول ، خاصة وأن العقل والحس ليسا بشيء واحد .

ثانيا : توضح الفقرة السابقة سندنا من العقل في إثبات الدين ، **أما سندنا من العلم فهو على النحو التالي : -**

١ – إن العلم لا يفترق عن العقل ، وإذا تصادما فإن الكلمة الأخيرة تكون للعقل . ونحن قد أثبتنا أن العقل مع الدين ؛ ولهذا يلزم أن يكون العلم مع الدين أيضا ؛ لأن العقل معه أصلا .

٢ – العلم في أوسع تعريف له معرفة مضمون قضية من القضايا ، وعلى هذا تكون علاقة العلم مع الدين على النحو التالي : -

أ – إذا قصدوا بالعلم المعرفة المبنية على البداهة أوالمشاهدة أو العلم بالحواس أو بالدليل العقلي ، فكلها تؤيد الدين ، أي تثبت وجود الله .

ب – إذا قصدوا بالعلم العلوم المدونة كالهندسة والطبيعة وغيرها ، فهذه العلوم

مشغولة بموضوعاتها ، وتحكم فقط في المسائل المتعلقة بها ، وتقف فيما وراء ذلك على الحياد.

ج - إذا احتكروا اسم العلم لهذه العلوم القائمة على التجربة ، وقالوا إن العالم لم يتكون بخلق الله بل تكون بنفسه ، فهذا راجع لهم ولا يرجع إلى العلم ذاته ؛ لأن العلم ليس اسما ينزع صلة الكون بالإله الخالق وإسناد التكوين إلى الأشياء نفسها ، إنما هو اسم للعلم الذي يبحث في الكائنات وما جبلت وطبعت عليه . ويقتصر حكم العلم والتجربة على القول بأن العالم يدار وفقا لقوانين ، ولا يتجاوزان ذلك إلى تعيين منشئ لهذه القوانين ، أو تحديد هذه القوانين في صفة الأشياء نفسها ، وليس بما هو خارج عنها ، وإنما كان ذلك من استنتاج العلماء . وليس هذا الاستنتاج استنتاجا صحيحا مضافا إليه مدلول التجربة ، وإنما هو استنتاج فاسد أضيف إلى حكم التجربة ظنا منهم أنه من تمام مدلولها . يضاف إلى ذلك أن التجربة لا تثبت الضرورة والوجوب ، ولو كان الله ـ تعالى ـ ثابتا بالتجربة لما كان موجودا واجب الوجود ومستحيل العدم ، بل كان موجودا عاديا كغيره من الموجودات غير ضروري الوجود ، كما أن الله عز وجل ليس ماديا ولا داخلا في الطبيعة .

ونخلص من هذا إلى أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ، ومنها ما يحايده لعدم دخوله في موضوعه . ولا شيء من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله . وقد جاء على لسان أكبر علماء الإنجليز ما نصه : (إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية) . وقال (هنري هوكسلي) ـ وهو عالم انجليزي شهير ـ : (إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل) .

ثالثا : يوضح ما سبق أنه لا سند لعلماء الاجتماع في الغرب وأتباعهم في بلادنا من العقل والعلم في ربطهما بالإلحاد ورفض حقيقة الدين . فمن أين إذن جاء هذا الإلحاد الذي عبر عنه (بيرجر) و (بيلا) وهما يدافعان عن الدين ؟

إن المسيحية التي يعتنقانها هما و (كولب) هي التي أدت بهم جميعا إلى هذا المصير ، لقد أضرت المسيحية بالمسلمين خاصة وبالناس عامة .

فالغرب الذي له الآن القوة والغلبة على العالم كان قد اعتنق المسيحية في قديم الزمان . وكان مجلس الرهبان المنعقد في (أزنيك) رفض بأكثر الأصوات عقيدة التوحيد ، وقرر قبول عقيدة التثليث المركبة من الإشراك والتوحيد ؛ فأدى ذلك إلى

خلاف دائم بين العلم والعقل والدين . ومع رقي الغرب في الصناعات والتكنولوجيا وسائر العلوم ، أدرك علماؤه أن دينهم لا يتفق مع العقل والعلم ، لكنهم لم يبحثوا لهم عن دين آخر ، ولم ينظروا في الإسلام (الذي مدار التكليف فيه هو العقل) ؛ بسبب العداء الذي يضمره الغرب له منذ الحروب الصليبية ؛ لهذا خرج بعض علماء الغرب عن الأديان كلية فألحد ودعا الناس إلى الإلحاد ، وبقي البعض الآخر يفلسف أمور الدين وفق ما يصوره له عقله وهواه (٥) .

هذا الصراع بين الدين والعلم نشأ أصلا من خصوصية دين الغرب الذي لا ائتلاف بينه وبين العقل والعلم ، والذي لا وجود له مطلقا في الإسلام ، لكن رجال الاجتماع في بلادنا لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه ، ولم يدرسوه ، وإنما كانت معرفتهم بنظريات الغرب أكثر من معرفتهم بالإسلام ، فدرسوها من غير فحص ولا تثبت ولا نظر ولا تعمق ، فأحدثوا في بلادنا الصراع بين الدين والعلم ، خاصة وأن هذه النظريات التي نقلوها إلينا تقليدا لموقف الغرب مشوبة ومعلولة بالعقلية المسيحية لا العقلية الباحثة عن الحق ، فكانت النتيجة ليس نقل هذا الصراع فقط ، وإنما نقلوا إلينا كل كلمة تكلمها عالم غربي ضد الدين أو المسيحية وألصقوها بعينها بالإسلام . كما لم يلتفت رجال الاجتماع إلى مغزى قول (بيلا) : (إن المسيحية تتحدث عن الداخل وعن أعماق الإنسان ، وإن تعاليم المسيح لا تقول لنا شيئا بالمرة حول الكون) . تجاهل (بيلا) ووراءه أتباعه من رجال الاجتماع عندنا أن الإسلام ليس بمفهوم كهنوتي أو لاهوتي ، إنما هو طراز خاص في الحياة يتميز عن غيره كل التميز ، جاء بمجموعة مفاهيم عن الحياة تشكل خطوطا عريضة ، لا تنظم علاقة الانسان بالله فحسب ، أو بنفسه فقط ، ولكن تنظم علاقته مع الناس ومع الكون . إنه نظام ينبثق من معالجات لجميع مشاكل الإنسان في الحياة ، مستندا إلى قاعدة فكرية تندرج تحتها كل الأفكار عن الحياة ، وتتخذ مقياسا يبنى عليه كل فكر فرعي .

وهو هذا الذي كان يسعى إليه (بيلا) على وجه التحديد لكنه ضل الطريق . ألف رجال الاجتماع في بلادنا وترجموا (لبيلا) وغيره من علماء الغرب ، وسلموا بما جاء به ، فصدق عليهم وصف (دي لا فالت) ، الذى كان أستاذا في الجامعة المصرية في تقريره الذي كتبه إلى وزارة المعارف المصرية في عام ١٩٣٢ ، ويقول فيه : -

(وقد دلت المشاهدة على أن التلميذ المصري وإن امتاز بالذكاء ، إلا أنه لا يميل في الغالب إلى بذل مجهود كبير لفهم درسه ، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة في حفظ

الدروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها) [٦] .

ويبدو أنه لم يحدث أي تغيـر على عقلية تلامذتنا منذ الثلاثينيـات ، والذين أصبحوا أساتذة في التسعينات ، حالهم كما هو في قراءاتهم وفي نقولاتهم وفي ترجماتهم وفي مؤلفاتهم ، ليس عندهم القدرة على التمييز بين الحق والباطل ، والإيمان والإلحاد ، وبين الإسلام وغيره من الديانات والفلسفات .

المصادر

(١) انظر كيف فهم رجال الاجتماع في بلادنا الإسلام في ضوء آراء ونظريات علماء اجتماع الغرب تفصيلا في المجلد الكامل الذي خصص لدراسات (الدين في المجتمع العربي) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠ .

(٢) عن إلحاد النظريات التقليدية والمعاصرة في علم الاجتماع المشار إليها جميعها في هذه المقالة يمكن الرجوع تفصيلا إلى ما يلي : –

Benton Johnson Sociological Theory And Releggggious Truth Sociological Analysis 1977 v . 38 . 4 . pp . 368 - 388

William C . ShEpherd Religion And The Social Sciences Conf lict Or Reconciliation j Eor The Scientific Study Of Religion 11 1972 pp 230 - 239

(٣) Marlynn May , An Intervie With William Kol

Wisconson Sociolo Gict , 1986 , 32- 4 (Fall)

Gregory Baum , Peter L . Bergers unfinis)

(٤) Symphony , commonweal , 9 May 1980 . p 263

(٥) انظر علاقة الدين بالعقل والعلم تفصيلا في : مصطفى صبري ، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، الجزء الثاني ، دار إحياء التراث العربي بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ صفحات ٣ – ٤ ، ٧ – ٨ ، ١٨ ، ٢ – ٤٣ ، ٣٩ – ٤٠ ، ٤٦ ، ٧٠ ، ٢٧٥ – ٢٧٩ ، ٣٣٥ . ويدخل في هذه الصفحات موقف الشيخ مصطفى صبري من الجدل الذي كان دائرا بين محمد عبده وفرح أنطون بعنوان المقارنة بين الإسلام والنصرانية .

كما يمكن الرجوع تفصيلا في بيان فساد عقيدة النصارى إلى رحمة الله خليل الرحمن الهندي ، إظهار الحق ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة . ج ١ ، ٢ .

(٦) مصطفى صبرى ، المرجع السابق ص ٩١ .



الفصل الثالث عشر

فهم الإسلام عبر المكتبة الغربية

الفصل الثالث عشر

فهم الإسلام عبر المكتبة الغربية

يقول عبد الباسط عبد المعطي ـ أستاذ ورئيس قسم الاجتماع بجامعتي قطر وعين شمس ، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، وأحد كبار قادة حزب التجمع المصرى (الشيوعى) ـ بأن اهتمام علم الاجتماع في الوطن العربي بالدين اعتمد على التركيز على النقل من المكتبة الغربية ـ وبخاصة أعمال إميل دوركايم ، وماكس فيبر ، وليفي بريل (١) . ولا يعترف رجال الاجتماع في بلادنا بأن فهم الدين عامة والإسلام خاصة لا يكون إلا عبر مصدرين أساسيين هما (القرآن والسنة) ، بل كان الطعن فيهما والتطاول عليهما وعلى رموز الدين وعلمائه وقادة الصحوة الإسلامية سمة من سماتهم (٢) . ومع إبعاد (القرآن والسنة) كمصدرين أساسيين لفهم الإسلام ، أصبح الطريق مفتوحا لكل صاحب تصور ، ولكل صاحب مدرسة ، أو صاحب نظرية ، ولكل صاحب تحليل ، أن يقول في الدين والإسلام ما يشاء ؛ ولهذا كان منطقيا أن تتعدد الطروحات وتتراكم التناولات ، كل يفهم الدين انطلاقا من سياقه النظري أو ما يسمونه بالأدوات المنهجية : هذا يرى بجدوى ، الدين وذاك يرى بأنه لا جدوى من الدين حسب المدرسة التي ينتمي إليها . وبإقصاء (القرآن والسنة) دخل رجال الاجتماع في بلادنا فيما أطلقوا عليه الفضاء المعرفي الأشمل والبحث العلمي الأوسع لفهم الدين ، أو بمعنى أصح (لتدمير الدين) .

يقول عبد القادر الهرماسى ـ أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية ـ : (فالدراسات الاجتماعية لكل ما هو ديني تمثل حلقة من حلقات البحث العلمي بمعناه الأوسع . وهي بالتالي تنجز في فضاء معرفي أشمل . وبالطبع فكل فضاء معرفي يملي جملة من التصورات العامة ، كما يملي جملة من أدوات التحليل الخاصة . وما من شك في أن التاريخ الحديث قد شهد أكثر من مدرسة نظرية حاولت كل منها أن تفهم الدين انطلاقا من سياقاتها النظرية وأدواتها المنهجية أولا ، وانطلاقا من خصوصيات الظاهرة الدينية فى تلك الفترة التاريخية المحددة ثانيا ؛ لذلك نلمس بوضوح تعدد الطروحات وتراكم التناولات ، مما جعل التراث العلمي في خصوص الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية

تراثا متنوعا تختلف نظرته إلى الدين وجدواه من مدرسة إلى أخرى) [٣] .

كان أول درس استنبطه رجال الاجتماع في بلادنا من المكتبة الغربية هو ألا يطرح العداء للدين بطريقة مكشوفة وسافرة ، حتى لا يثيروا غضب الناس ، وإنما يهاجم الدين ويعادى عبر مظلة اسمها : (تحليل التدين والسلوك الدينى ، أو الوعي الدينى : أي فهم الأفراد وتأويلاتهم وممارساتهم وتعاملهم مع الدين) ، وأن علم الاجتماع ليس له شأن بالدين كعقيدة وإيمان ؛ ولهذا يسارع رجال الاجتماع بوضع هذا (الخاتم) في بداية أي دراسة أو تحليل لهم للدين لتحييد مشاعر القراء الذين لا يزال للدين مكانة في قلوبهم ، ثم يطعنون في الدين في ثنايا هذه الدراسة وهذا التحليل . هذا هو ما فعلته اللجنة التحضيرية التي خططت لندوة الدين في المجتمع العربى التي عقدت بالقاهرة في الفترة من ٤ ـ ٧ أبريل ١٩٨٨ . يقول رئيس الندوة : (وحرصت اللجنة التحضيرية للتخطيط لندوة الدين في المجتمع العربي منذ اجتماعاتها الأولى على إبراز الفرق البين بين الدين كعقيدة وإيمان يسمو إلى مستوى القداسة والمطلق ، وبين الوعي الديني بمستوياته الوجدانية والمعرفية والأيدلولوجية ، أي فهم الأفراد والجماعات للدين و « تدينهم » الذي يعبر بتجليات وممارسات وتأويلات نسبية ، تتفاعل مع الأماكن والأزمنة ومراحل التطور الاجتماعي الاقتصادي في المجتمع العربي وفي أقطاره ؛ وهي تفاعلات تتشابك وتتداخل بشأنها مجموعة من العوامل الاجتماعية (الفردية والطبقية) ، والسياسية (السلطة الحاكمة والمعارضة) ، والحضارية (الأصيلة والدخيلة) ، التاريخية والمعاصرة ، وبهذا تحدد موضوع الندوة وفي ضوء الفهم السوسيولوجي للدين ، بكل ما هو ذو علاقة بفهم البشر ووعيهم وممارستهم وتعاملهم مع الدين ، وليس بما هو مطلق وثابت ومقدس في الدين) [٤] .

إن هذا الادعاء بالاهتمام بالسلوك الديني مع عدم المساس بالعقيدة يسمح لرجال الاجتماع بالطعن في كليهما وفق منظوراتهم الخاصة ، وكما حدد (عبد المعطي) موضوع الندوة بأنه دراسة التدين كتعبير عن تجليات وممارسات وتأويلات نسبية تتفاعل مع الأماكن والأزمنة ومراحل التطور الاجتماعي الاقتصادي (وهى نظرة ماركسية متكررة) ، سار رجال الاجتماع الآخرون على نفس نهج عبد المعطي . هذا (حيدر إبراهيم) يقصي القرآن والسنة بعيدا ليحلل الممارسات التاريخية والاجتماعية للإسلام وفق منظوره الصراعي الماركسي . يقول (حيدر إبراهيم) : إن دارس الدين من منظور اجتماعي (ليس مطالبا بالتركيز على النصوص المجردة ، أو على التعاليم الدينية بحد

ذاتها، بل على السلوك الديني في الحياة اليومية ، وفى محتواه الاجتماعي التاريخي ضمن إطار الصراعات القائمة في المجتمع ؛ لذلك فإنه إذا كان الإسلام يظهر واحدا كما تبرزه نصوص القرآن والسنة ، فإن الممارسات التاريخية والاجتماعية لهذا الإسلام تتعدد وتختلف معتمدة على تفسيرها الخاص للنصوص ، لتسند موقفها وتعطيه مشروعية خاصة » [٥] . وهذا (فرحان الديك) يسير على نفس المنوال فيقول في بحثه عن الأساس الديني في الشخصية العربية :ـ

(إذ ليس الغرض من هذا البحث هو الدخول في الدين ومافيه من عقائد دينية ... وإنما الهدف من هذا الموضوع هو دراسة التدين الذى هو سلوك الأفراد وتخلقهم...) [٦] .

إن اقصاء النصوص الدينية التي من المفروض أن تكون حكما فاصلا ونهائيا في أي قضية تتعلق بالدين ـ لأنها صادرة من الله عز وجل ومن نبيه محمد ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى ، (إن هو إلا وحي يوحى) ـ عن محاور التحليل ، لابد له من تبرير أو تعليل ، وهذا ما فعله رجال الاجتماع حينما وصفوا هذه النصوص بأنها نصوص مجردة وأحكام معيارية لا تدخل في اختصاصهم ، وإنما في اختصاص ما يسمونهم بأصحاب التفسيرات اللاهوتية والفلسفية . لكن رجال الاجتماع في بلادنا لا يستطيعون التخلي عن التعرض للنصوص ؛ لأنها هي الأصل الذي يريدون الطعن فيه ؛ ولهذا فإنهم تعللوا بمظلة أخرى تقول إنه : (لا يهمهم تحليل النصوص في ذاتها أو في معناها النظري أو الفلسفي أو الديني ، وإنما يهمهم انعكاس هذه النصوص على السلوك الفردي والواقع الاجتماعي) .

يقول (عضيبات) ـ أستاذ الاجتماع بجامعة اليرموك بالأردن ـ : (والمنهج السوسيولوجي الذي نستخدمه يستدعي ألا نكتفي بتحليل النصوص الدينية بحد ذاتها ، وبمعزل عما تعني للمؤمنين . وفي الحالات التي نستخدم فيها النصوص فإنه لا يهمنا معناها النظري أو الفلسفي أو الثيولوجي ، بمقدار ما يهمنا انعكاس هذه النصوص على السوك الفردي والواقع الاجتماعي الذي يعيشه ، الفرد فمعرفة أي دين كالدين الاسلامي مثلا تقتضي دراسة مؤسساته وتاريخه وتوجهاته ، كما تقتضي فهم المغزى لأولئك الذين يؤمنون به) [٧] . ومن المهم أن نشير هنا إلى أن تحليل رجال الاجتماع في بلادنا للنصوص الدينية لم يكن أمرا إبداعيا وذاتيا من جانبهم ، وإنما مرّ ـ أيضاً ـ بمصفاة التحليل الغربي قبل أن يعرضوه على القارئ العربي .

صاغ عبد الباسط عبد المعطي هذا الحقيقة على النحو التالي : (وحتى من حاول الاقتراب من التراث الإسلامي ، عنى أكثر بتأويل بعض النصوص ، وهو تأويل « مرّ » على العموم بمصفاة الفكر الغربي) [٨].

هذه « المصفاة الغربية » التي مر الإسلام بها ، عقيدة ونصوصا وسلوكا ، أوصلت باحثينا العرب إلى النظر إلى (قرآننا وسنتنا) ، بل ديننا في جملته ، على أنه نموذج مثالي كلامي متحجر كلية ، فقد تأثيره ولم يعد له دور يمارسه بحجة واهية ، وهي أنهم نظروا إلى سلوكيات الأفراد المحيطين بهم فوجدوا أنها تنحرف عن السلوكيات المرتبطة بالدين . أين إذن حرص اللجنة التحضيرية الذي أشرنا إليه من قبل والذي قالوا عنه :

(وحرصت اللجنة التحضيرية للتخطيط لندوة « الدين في المجتمع العربي » منذ اجتماعاتها الأولى على إبراز الفرق البين بين الدين كعقيدة وإيمان يسمو إلى مستوى القداسة والمطلق ، وبين الوعي الديني بمستوياته الوجدانية ...) .

أمن القداسة أن تكون العقيدة كلاما متحجرا كلية فقد تأثيره ولم يعد له دور يمارسه . هل هذه موضوعية علمية أم عداء سافر ؟

يقول (فرحان الديك) عن هذه العقيدة التي رآها كلامية متحجرة بعد أن مرّ تحليله بمصفاة العالم الغربي « رالف لينتون » :

(إن الملاحظة العفوية أو الملاحظة العلمية البسيطة لسلوك الأفراد المحيطين بنا ، تبين أن النماذج المثالية للسلوك التي تكونت بالارتباط في مبادىء الدين وقيمه وتراثه ، لا تتفق مع النماذج التي يستطيع الباحث بناءها استنادا إلى ملاحظاته للسلوك الفعلي للأفراد .. وهذا يعني ـ تبعا « لرالف لينتون » ـ أن النماذج المثالية لا تتمكن من المحافظة على الاتصال بواقع حضارة في أوج التغير . وبكلام آخر نستطيع أن نقول إن النماذج المثالية في الحضارة العربية التقليدية لم تعد تمارس دورا معياريا يشجع ـ أولا يشجع ـ ضروبا من السلوك لاقترابها أو لابتعادها عن أو من المعايير التي بحوزتها .. الأمر الذي يعني أن هذه النماذج المثالية هي في طريقها إلى أن تغدو كلامية ومتحجرة كليا .. وتتجه إلى فقد تأثيرها ، وتكسب وجودا مستقلا .. وعوضا عن أن تقدم الاستجابة المناسبة لوضع معطى ، تتحول إلى جواب مناسب عن سؤال معطى) [٩].

حاول (عضيبات) أن يدرس العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي مستخدما ما يسمى بالمنهج السوسيولوجي . بحث عضيبات في التحليلات السوسيولوجية للدين عند

من يسميهم بعلماء الاجتماع العرب ، عن شيء يفيد ، فوجد أن دراسة هذه العلاقة عندهم تكاد تكون معدومة ، وأن مناقشتهم لم تتعد بعضا من النصوص المجردة التي رأى (أنها لا تمت إلى الواقع بصلة) ، فذهب إلى المكتبة الغربية وإلى كتابات الرواد الأوائل في ميدان العلاقة بين الدين والمجتمع ، من أمثال ماركس ، وسنبسر ، وفيبر ، وفرويد ، ودوركايم وغيرهم .. ثم عرج على كتابات علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين الذين لا زالوا يحافظون ـ في رأيه ـ على الأهمية المركزية لدراسة الدين بشكل عام ، وعلى العلاقة بينه وبين التغير الاجتماعي بوجه خاص ، وراح يطبقها بحذافيرها على الإسلام والمجتمع العربي ، الإسلامي . ولم يفكر في نصوص (القرآن والسنة) ؛ لأنها في نظره نصوص مجردة لا تمت إلى الواقع بصلة ، ولا ترقى إلى نصوص ماركس وسبنسر وفيبر وفرويد ودوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين [١٠] .

ولم يخرج (عبد القادر الهرماسي) ـ أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية ـ عن الخط الذي سار فيه (عاطف عضيبات) ـ أستاذ الاجتماع بجامعة اليرموك بالأردن ـ . لم يستطع الهرماسي أن يفهم ما أسماه رجال الاجتماع (بالظاهرة الدينية) إلا عبر كتابات علماء الغرب ، أمثال (ترو لتش) و (روبرت بيلا) ، مستخدما نفس مصطلحاتهم كالكنيسة والطائفة والحركة الدينية .

تحت عنوان (تنوع الظاهرة الدينية وعلاقتها بالمنزلة الإنسانية) يقول (الهرماسي)

(بناء على كتابات أرنست ترولتش وروبرت بيلا ، يمكن التمييز بين ثلاثة أنماط من الدين : الكنيسة والطائفة والحركة الدينية) [١١] .

ترك الهرماسي (القرآن والسنة) ، ونظر إلى مشروعات علماء الغرب وبرامجهم في البحوث الدينية على أنها هي هذا الميدان الخصب الذي يثري المعرفة الإنسانية عامة ، وعلم الاجتماع خاصة ، مقتديا بما شرعه (مارسيل موسن) حفيد (دور كايم) منذ أوائل هذا القرن في رسم مشروع أو برنامج البحوث الدينية . ومعروف أن دوركايم وحفيده يهوديان ينتميان إلى عائلة من الأحبار اليهود .

وحتى ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام ، لم يفهمها رجال الاجتماع في بلادنا إلا عبر دراسات علماء اجتماع الغرب ، مثل دراسات (لوبرا) عن الكاثوليكية في فرنسا ، ودراسات (لوسيان فابر) و (مارك بلوك) .

رأى رجال الاجتماع في بلادنا أن المعلومات التي وفرتها لهم الدراسات الغربية،

مكنتهم من القول بأن علم الاجتماع يمتلك من : المناهج ، والتقنيات ، وأدوات التحليل، وما يسمونه بالإجراءات الموضوعية التي تتيح لهم أساسيات الاقتراب العلمي من الحياة الدينية ومستلزماتها [١٢] . ويدخل الإسلام تحتها بالطبع .

لم يكن (الهرماسي) هو الذي فهم وحده أداء الشعائر الدينية في الإسلام عبر دراسات علماء الغرب أمثال (لوبرا) ، هناك (فرحان الديك) الذي سار على نفس المنوال في فهمه للدين في المجتمع العربي ، دون أن يحاول حتى مجرد التخلص من المصطلحات الدائمة الاستخدام في الغرب ، وطبقها على الإسلام (كالطقوس الدينية وغيرها) .

وتبين الفقرتان الآتيتان كيف طبق (الديك) فهمه لما يسميه بالطقوس والشعائر الدينية حسب مفهوم (لوبرا) على الدين في المجتمع العربي :

١ ـ يقول (لوبرا) : (إن ممارسة الطقوس وأداء الشعائر الدينية هما أكثر من ظاهرة أو فعل فردي ، فهما ظاهرة أو فعل جماعي . ويضيف (لوبرا) : إن تأدية الشعائر الدينية لا تعني الارتباط من خلالها بالقوى السماوية فقط ، بل أكثر من ذلك تعني الانتماء إلى نسق من الأخلاق ..) .

٢ ـ (وللدين في المجتمع العربي وظائف اجتماعية لا يمكن تجاهلهما ، على الرغم من وجود بعض مظاهر التدين السلبية ، وأهم هذه الوظائف أن الدين وسيلة لتضامن المجتمع ... إذ يجمع سوية أيام الحج والصوم وبعض المواسم والأعياد وفي أوقات الصلاة .. كما أن الدين أداة ضبط اجتماعي ، حيث له الأثر الفعال في نشر الأمن والطمأنينة .. وله أثر كبير في كثير من النظم الاجتماعية الموجودة في المجتمع ، حيث تتكيف هذه الوظائف بتكيف الأحوال والظروف) [١٣] .

وقد يتصور البعض أن عبارات (لوبرا) عن الارتباط بالقوى السماوية ، والتضامن الاجتماعي ، والضبط الاجتماعي ، ودور الدين فى نشر الأمن والطمأنينة ... لا تتعارض مع الإسلام ، وقد ينطلي ذلك بالفعل على من لايفهمون حقيقة نظريات علم الاجتماع وحقيقة موقفها من الدين .

إن ما تحدث عنه (لوبرا) وتبعه فيه (فرحان الديك) و (عبد القادر الهرماسي) ، يدخل تحت إطار ما يسمى فى علم الاجتماع (بالنظرية الوظيفية في الدين) . تقوم هذه النظرية على فكرة الاعتراف بوظيفة الدين في المجتمع وما تقوم به هذه الوظيفة من تحقيق

التضامن الاجتماعي والضبط الاجتماعي ، وما يترتب على ذلك من أمن وطمأنينه ، لكنها (تتكر في نفس الوقت حقيقة الدين)، أي تقوم على (الإلحاد) . كما تقر التعريفات الوظيفية للدين بأن الدين يفي بحاجات الناس الفردية والاجتماعية ، لكنها تنكر ــ كما يقول (شبرد) ــ وجود ما يسمونه بالقوى والكائنات الروحية وغير المرئية (كالله والملائكة والجن والشياطين) . ويرى (لكمان) أن الدين ليس فطريا وإنما هو عمليات متعلمة (١٤) .

وفي مقابلة لعالم الاجتماع المسيحي (ويليام كولب) مع (مارلين ماي) قال معلقا على النظرية الوظيفية في الدين : (لقد كنت كتبت في مقالة سابقة عن تعاظم المشكلة الأخلاقية ، بأنه كيف يمكن لعلماء الاجتماع أن يعتقدوا في جانب أن الدين وَهْم ، ثم يقولون على الجانب الآخر إنه ضرورة وظيفية ، إننى لا أستسيغ ذلك) (١٥) .

هذا ولا تقل النظرية الوظيفية في الدين (إلحادا) عن النظرية الماركسية ، وهذا ما اعترف به عالمان من كبار علماء اجتماع الغرب وهما (كنجزلي دافيز) و (روبرت ميرتون) .

ويقول الأول على لسان الثاني : (إن الوظيفيين بتأكيدهم على أن الدين يعمل كآلية اجتماعية ، لا يختلفون ماديا فى إطارهم التحليلي عن الماركسيين فى قولهم : إن الدين أفيون الشعوب . إن هذا المجاز تحول إلى حقيقة اجتماعية محايدة مقبوله بصفة عامة) (١٦) .

وقد يقول البعض : أين الخطأ في قول أصحاب النظرية الوظيفية (بأن الإنسان متدين أو (أنه يجب أن يكون متدينا) . إن المعنى الحقيقي لهاتين المقولتين ــ كما يرى علماء الغرب أنفسهم ــ هو أن تكون (الماوية) فى الصين ــ نسبة إلى (ماوتسي تونغ) ــ محققةَ لنفس الوظائف التي تحققها ما يسمونها (بالكائنات العلوية) ، وأن تكون الثقافة المضادة عند شباب الغرب (كالهيبز) مثلا بطقوسها ورموزها وقيمها (دينا) كذلك (١٧) .

هذه هي النتيجة المباشرة لفهم رجال الاجتماع في بلادنا للإسلام عبر المكتبة الغربية والفكر الماركسي دون القرآن والسنة . سقوط في متاهات لاخروج منها أطلقوا عليها بحثا علميا ، وهي لا تعدو أكثر من ردود فعل ثائرة على الدين ، وحاقدة عليه ، وطعن في الدين تحت ستار دراسة السلوك الديني ، وإقصاء للنصوص الدينية بحجة أنهم رجال

علم وليسوا برجال لاهوت ، مع حكم على هذه النصوص بأنها كلام متحجر فقد تأثيره ولم يعد له دور يمارسه ، حتى الشعائر الدينية كالصلاة والصيام والحج أطلقوا عليها طقوسا ، وفهموها كما فهمها الغرب . تصوروا أنهم يقولون كلمة طيبة في الإسلام بقولهم إن الدين أداة ضبط اجتماعي ، ووسيلة لتحقيق الأمن والطمأنينة ، وهم في الحقيقة ينزلون به إلى درك تراهات (ماوتسي تونغ) ومعتقدات (الهيبز) .

المصـــادر

(١) الدين في المجتمع العربي ، مقدمة الكتاب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠ ص ١٠ .

(٢) انظر مختلف مقالات المرجع السابق .

(٣) عبد القادر الهرماسي ، علم الاجتماع الديني ـ المجال والمكاسب والتساؤلات ، المرجع السابق ص ١٥ .

(٤) انظر مقدمة عبد البساط عبد المعطى ، المرجع السابق ص ١٠ .

(٥) حيدر إبراهيم علي ، الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية ملاحظات في علم اجتماع الدين ، المرجع السابق ص ٥٦ .

(٦) فرحان الديك ، الأساس الديني في الشخصية العربية ، المرجع السابق ، ص ١١٢ .

(٧) عاطف العقلة عضيبات ، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٤١ .

(٨) تابع عبد الباسط عبد المعطي المرجع السابق ص ١٠ .

(٩) تابع فرحان الديك ، المرجع السابق ص ١٢٥ .

(١٠) تابع عضيبات ، المرجع السابق ص ١٣٩ .

(١١) تابع الهرماسي ، المرجع السابق ص ٢٠ .

(١٢) تابع الهرماسي ، المرجع السابق ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(١٣) تابع فرحان الديك ، المرجع السابق ص ١١٩ .

(١٤) انظر تفصيلا :

William c. Shepherd , Religion And the Social Sciences , conflict or Reconciliation j. For the Scientific Study of Religion , 11 , 1972 , pp. 230 - 239 .

(١٥) Marlynn l may , An Intervied With William L. Kolb , Wisconson Sociologists , 1986 , 23 - 4 (Fall) P. 153 .

(١٦) Kingsley Davis , The Myth of Functional Analysis As A Spescial Method in Sociology And Anthropology , American Sociological Review , V. 24 , N. 6, Dec., 1959 p. 766 .

(١٧) انظر المرجع رقم ١٤ ص ٢٣٣ ومابعدها .

الفصل الرابع عشر

رجال الاجتماع ومهمة تفكيك الدين

الفصل الرابع عشر

رجال الاجتماع ومهمة تفكيك الدين

يدرك رجال الاجتماع في بلادنا أن الإسلام يقدم تصورا معرفيا لتفسير العالم الاجتماعي ، وأنه لا يمكن تصور استقلالية لهذا العالم إلا في حدود (المشروع الرباني) الذي يمنحه إياها ـ هكذا قالوا بنص عباراتهم ـ ، كما يدركون أيضاً أن هذا الإسلام يشكل نمطاً للبناء الاجتماعي، وإطاراً مرجعياً يلجأ إليه الناس بطريقة تلقائية للتفكر في هذا العالم الذي يعيشون فيه . ويرفض علم الاجتماع ذلك لأنه يريد أن يقدم معطيات الحياة الاجتماعية من عنده تحت غطاء تعرية هذه المعطيات ، ولهذا السبب كان انتقاد علم الاجتماع للدين جزءا لا يتجزأ من طبيعة تكوينه ، وكان صدامه مع الدين أمرا لا مفر منه ، وإذا التقيا فإن التقاءهما لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات .

يقول محمد شقرون ـ أستاذ الاجتماع في جامعة محمد الخامس بالمغرب ـ : (تدخل السوسيولوجيا في هذا المجال في صدام مع الدين ، إنها تصطدم به من جهة ، لأن الدين يشكل نمطاً للبناء الاجتماعي للواقع ، ونسقا مرجعيا يلجأ إليه الفاعلون الاجتماعيون بكيفية تلقائية لتفكر العالم الذى يعيشون فيه. ويشكل هنا انتقاد الدين جزءاً لا يتجزأ من تعرية المعطيات التلقائية للتجربة الاجتماعية ، حيث تكون الوقائع السوسيولوجية ملتصقة . وتشكل هذه التعرية نقطة عبور لا مفر منها في عملية موضعة هذه المعطيات . وتلتقي السوسيولوجيا بالدين كذلك في الوقت الذي يعتبر الدين تصوراً عرفانيا لتفسير العالم الاجتماعي، والذي لا يمكن أن يتصور استقلالية لهذا العالم إلا في حدود المشروع الرباني الذي يمنحه إياها ، لهذا فإن التقاء السوسيولوجيا بعلم اللاهوت لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات)(1) .

يريد رجال الاجتماع فى بلادنا إخضاع الدين لتحليلاتهم وتفسيراتهم وتصوراتهم . وفي أذهانهم اعتقاد خاطىء بأن الدين كان ولا يزال ينافس العلم في العالم العربي ، وغاب عنهم تماماً أن الدين والعلم في الإسلام متساندان وليسا في تصارع وصدام كالحال في بلاد الغرب . ويعبر محمد شقرون عن هذا الاعتقاد الخاطىء فيقول : (إلا أنه لا

يمكن أن نتجاهل الإشارة إلى هذا الصراع الأولي عندما نتكلم عن الشروط التي جعل العلم فيها الدين موضوعاً له، لأنه قبل أن يصبح الدين موضوعاً من بين مواضيع السوسولوجيا فإنه كان المنافس لها، وما زال ينافسها في مجتمعاتنا العربية الحديثة العهد بالعلم الحديث)[٢] .

انبثاقاً من هذا التصور الخاطىء بتصادم الدين والعلم في بلادنا، قياساً على ما تعلمه هؤلاء من الغرب، فإنهم قد أعلنوا ثورتهم على عقيدة الإسلام صراحة ، ووقوفهم إلى جانب العلم تماماً ، وقالوا إنهم إذا خيّروا بين عقيدة تحدد لهم أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده ؛ وبين علم يقدم لهم ما يتصورونه أنه معارف وحقائق متاحة أمامهم، فإنهم سيختارون طريق العلم بالرغم من اعترافهم بأن إسهام الأخير إسهام محدود .

يقول محمد الجوهري ـ أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة ـ [٣] : (... ومن الممكن أن نجيب على هذا السؤال .. الأشياء التي يقدر الإنسان على تحقيقها، وما هو مدى قدرتها على التكيف بطريقتين مختلفتين الأول (كذا) : على أساس عقيدة دينية أو دنيوية تحدد لنا المسائل المطلقة والنهائية في حياة البشر . عقيدة تحدد لنا أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده ... إلخ . والطريقة الثانية : أن نجيب على أساس المعارف والحقائق العلمية المتاحة لنا .. وفي الحالة الثانية يتحتم علينا الإقلاع تماما منذ البداية عن محاولة الوصول إلى أي إجابة عن مثل هذه التساؤلات النهائية والمطلقة، ونقصر أنفسنا على كل ما هو متاح (أمبيريقيا) * ، أي ما يمكن أن نتوصل إلى إدراكه من الواقع، ونستطيع تحليله تحليلاً مفهوماً مقبولاً ، ومن الواضح أننا ـ المشتغلين بالعلم ـ لا نفكر سوى في هذا الطريق الثاني ، طريق العلم والتأسيس على العلم . كما أننا لا نستطيع ـ كمتخصصين اجتماعيين ـ أن نقدم في هذا الطريق سوى إسهاماً محدوداً ، وهذا قيد نعرفه ونسلم به منذ البداية) .

لم يكتف رجال الاجتماع في بلادنا بناء على هذا التصور الخاطىء بتصادم الدين بالعلم بإعلان ثورتهم على عقيدة الإسلام، ولكنهم اتجهوا أيضاً إلى مهمة أخرى وهي تفكيك الدين سعياً وراء وهم اسمه « استقلالية العلم » ، أو بمعنى آخر : الانفراد بتفسير شؤون الحياة الاجتماعية وفصلها تماماً عن الدين .

تصور رجال الاجتماع أن ممارستهم لهذا العلم لن تتحقق ولن تتم إلا إذا طرحوا قضية تفكيك الدين بجرأة وصراحة كضرورة واضحة لهذه الممارسة المزعومة .

يقول محمد شقرون : (إن ضرورة تفكيك الدين من أجل التحرير الضروري لمجال الفكر ، وذلك لإنتاج تأويل علمي عن الاجتماعي لم تطرح بصراحة وجرأة في الوطن العربي كضرورة واضحة لممارسة العلم بصفة عامة ، وممارسة العلوم الإنسانية بصفة خاصة ، ويرجع هذا بالطبع إلى غياب حقل علمي يتمتع بكامل الاستقلالية عن السياسي وعن الديني نفسه) (٤) .

وربط رجال الاجتماع بين شرعية ممارستهم للعلم واستمرار صدامهم مع الدين لتحقيق هذه الاستقلالية التي يطمحون فيها ، إلا أنهم رأوا أنه يمكن أن يقبلوا بين صفوفهم ــ تواضعا ــ أي عالم مؤمن شريطة ألا يتحدث عن إيمانه، وبهذا كان إقصاء الدين شرطاً ضرورياً لممارسة العلم .

يقول محمد شقرون : (ومازالت شرعية العمل العلمي مضمونة بالإحالة إلى هذا الصراع من أجل استقلالية المعرفة العلمية : يقبل عالم مؤمن في مجموعة العلماء شريطة ألا يتحدث عن إيمانه . إن كبر سنه وشهرته هما اللذان يسمحان له بـ « اعترافات » ذاتية بعيدة عن الممارسة العلمية) (٥) .

ولو توقف طموح رجال الاجتماع في بلادنا عن حد السعي لاستقلالية العلم لهان الأمر ، لكنهم لا يكتفون بذلك؛ بل جعلوا مهمة تفكيك الدين ــ كما أوضحنا ــ ضرورة لتأويل وتفسير الحياة الاجتماعية وفقا لترهاتهم التي يطلقون عليها « علماً » ، إنهم لا يكنون أي احترام للدين الذي يريدون التعامل معه مثلما يتعاملون مع أي وقائع أخرى ، ولا زالوا يصرون على التمسك بأسطورة العقلانية رغم اعترافهم ــ كما أوضحنا سابقاً ــ بسقوطها، وإشارتهم هنا على استحياء بأن العقلانية عليها مآخذ .

يقول محمد شقرون : (وطموح السوسيولوجيا الدينية يمكن تعريفه في هذا الإطار مهما تكن المآخذ على العقلانية العلمية . ويمكن تلخيص هذا الطموح بكيفية بسيطة : إن الأمر يتعلق فقط بمعاملة الوقائع الدينية كما تعامل الوقائع الاجتماعية الأخرى من الناحية السوسيولوجية ، أي بناء هذه الوقائع وتصنيفها ومقابلتها ومعالجتها بمفهومي العلاقات والصراعات) (٦) .

ينتظر رجال الاجتماع في بلادنا ما يسمونه (بتراجع الدين) ، يأملون أن تأتي العقلانية ــ رغم اعترافهم بفشلها ــ بثمارها مثلما حدث في الغرب . يتوقعون مواجهة منسجمة بين الدولة والإسلام مثلما حدث بين الدولة والكنيسة في الغرب . يطمحون أن

تسجل بحوثهم شهادة على تراجع الدين ممثلة في: قلة الممارسة الدينية وتطبيق الفروض الدينية، وتفكك الشعائر الدينية تحت ضغط التمدن والتصنيع مثلما حدث في الغرب . يشكل هذا التراجع الذي يطمحون إليه بالنسبة إليهم أفقاً فكرياً وثقافياً يسمح لهم بالعبث في النسيج العقدي لبلادنا وتخريبه . لا يريد رجال الاجتماع في بلادنا أي مقاومة من علماء الدين لمواجهة هذا التخريب ، ويسعون إلى الانفلات من قبضتهم مثلما أفلت الغربيون من ضغوط الكنيسة ، إن نجاحهم في الإفلات من قبضة علماء الدين سيسمح لهم بعمل مميز في علم الاجتماع ألا وهو ـ نقد الدين ـ الذي يمثل أول خطوة في تفكيك الدين .

يقول محمد شقرون : (وإذا كان الإرث الفلسفي للعقلانية قد أثر في تطور السوسيولوجيا الدينية في المجتمعات المتقدمة الغربية، فإن ذلك يرجع إلى التجانس الخاص بتاريخ المواجهة بين الكنيسة والدولة في هذه المجمعات من جهة ، ويرجع ذلك من جهة أخرى إلى كون البحوث المقامة حول الوضعية الدينية في هذه المجتمعات قد قدمت إثباتا أساسياً لمسلمة تراجع الدين في العالم الحديث : قلة الممارسات الدينية وتطبيق الفروض الدينية ، تفكك الشعائر التقليدية تحت ضغط التمدن والتصنيع ، تقلص نسبة الرجال والنساء الذين ينخرطون في الرهبانية .. إلخ . وعملية تراجع الدين الذي هو الأفق الفكري والثقافي الذي تفترضه الحداثة ** ، كانت تشكل في هذه البحوث ظاهرة ملاحظة ومقاسة . من هنا جاءت ضرورة إفلات الممارسة السوسيولوجية من تأثير رجال الدين ، إن هذه الإرادة في الإفلات أو الانعتاق من ضغوط الهرمية الكنسية ، ومن احتواء رجال الدين ، كانت تمثل الشكل الأول لمتطلبات النقد التي تميز كل عمل سوسيولوجي)(٧).

جاءت الصحوة الإسلامية لتصيب أماني وطموحات رجال الاجتماع في بلادنا ـ في تراجع الدين وأحلام نقده وتفكيكه ثم اختفائه ـ في الصميم ، وبينت لهم المآل الحقيقي للحداثة ، وأثبتت لهم أن الطريق الذي سلكوه ليس طريقا سهلاً ، وفوجىء رجال الاجتماع بأن الدين بدلاً من أن يختفي فإنه يقاوم ويتحول ويمتد إلى قطاعات كانوا يسيطرون هم عليها . أصبح رجال الاجتماع أمام هذا الموقف الجديد في موقف الدفاع مع المقاومة الشديدة التي واجهتهم في ظروف غير مواتية لهم ، لكنهم لا زالوا يصممون على الكفاح من أجل الحفاظ على ما يسمونه الطموح في نقد الدين .

يقول محمد شقرون : (إن الأهمية القصوى التي أصبح يحظى بها الحدث الديني

في المجتمعات الحديثة في أوساط المهتمين بالسياسة، وفي أوساط المثقفين الذين يتحدد دورهم في فهم مآل الحداثة، لا تسهل الوضع الفكري لعلماء اجتماع الدين تجاه موضوعهم . فقد بين هؤلاء منذ زمن بعيد أن الدين عوض أن يختفي ، يقاوم ويتحول ويستولي على موضوعات جديدة لا صلة لها بالدين ، وأنه بإمكانه أن يخلق ما هو جديد، ولكنه يبدو أن مجمـــوع هذه الظواهر (المقاومة ، التحويل ، التعويض ، التجديد ... إلخ) تأخذ قيمة جديدة في النظرة السوسيولوجية ، فقد أصبحت السوسيولوجيا اليوم وخاصة في المجتمعات العربية أمام وضعية الكفاح من أجل الحفاظ على طموحها النقدي في ظرفية تتميز بتبني كل أشكـال المقاومـات الدينية واستخـدامها لمصلحـــة اللاعقلانية) (٨) .

يدرك رجال الاجتماع في بلادنا أن طموحاتهم في نقد الدين وتفكيكه لا تزال قائة ما دامت الدولة تقاسمهم هذه المهمة وتشترك معهم في التآمر ضد الدين . تعطي الدولة وزناً كبيراً للعلوم الإنسانية لا يماثل هذا الوزن الذي تعطيه للعلوم الطبيعية ، حيث تظهر العلوم الإنسانية أن سلوك الإنسان ـ بما فيه (السلوك الديني) ـ يخضع لتأثير معطيات نفسية واجتماعية ، كما تبرهن العلوم الاجتماعية ـ وخاصة علم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي ـ أن القوى والدوافع التي تتحكم بالآراء والمعتقدات والإرادات هي قوى ودوافع ذات طبيعة متغيرة تبعاً لدرجة تطور المجتمعات ، أي (لا تأثير للدين والعقيدة فيها) ، وتبين هذه العلوم (للدين) ـ كما يقول فرحان الديك ـ أن الإنسان تابع لنظام اجتماعي يرتبط فيه التفريق بين الديني والدنيوي ، أي فصل الشؤون الدنيوية عن الدين .

ومن هنا لا نستغرب أن نجد أن عداء رجال الاجتماع في بلادنا مرتبط ومحتم بعداء الدولة للدين ، التي اتخذت منذ زمن بعيد خطوات محددة مهدت الطريق لرجال الاجتماع لأداء مهمتهم في تفكيك الدين ، وقد كان أبرز هذه الخطوات الآتي :

أولاً : التركيز على القومية كهدف أعلى وغاية أسمى ، والعمل على ترويض الإنسان ومحاولة الاستئثار به كليا وإبعاده عن الدين، مع تشديد الدولة على رعاياها بالتأكيد على عدم الخلط بين الدين والدنيا ، وتحرير السلطة السياسية من وصاية الدين ، وتطوير أخلاق سياسية لا تمت بصلة إلى أي معيار سماوي ، ولا تترك الدولة للأفراد فرصة اختيار موقف محايد في الصراعات الاجتماعية والسياسية القائمة بتطبيقها ، بل تصر على مبدأ « من ليس معنا فهو ضدنا » .

يقول فرحان الديك : (في الماضي غير البعيد بالنسبة إلى المجتمع العربي كان الدين الإسلامي يتغلغل كلية أو في مجمل حياة الفرد وفكره . وعلى هذا الأساس كانت سيادته كأفق ثقافي للفرد ، لكن عندما حلت الدولة بمفهومها الحديث محل الدين في مناخ صراعي حدث تنافس بين الدين والمجتمع ، فالأمة عندما تكف عن الخضوع للدين، ومنذ أن تصبح القومية الهدف الأعلى ، وتعد الغاية الأسمى ، تصبح بالضرورة عدوة للدين ، فهي تتطلع إلى ترويض الإنسان لتجعل منه غرضها وشأنها وإبعاده عن الأجواء التقليدية لتستأثر به كلياً) (٩) .

ثانيا : تطبيق سياسة العلمنة كتحد شامل وعام للدين خاصة؛ لأن الدين في الإسلام ليس قضية خاصة أو مجالاً أو حيزاً محدداً بدقة مستقلا ومفصولاً عن المجالات الأخرى ، وإنما يغطي بشمول كبير المحيط العائلي والاجتماعي والسياسي والقانوني ، لا يترك حيزاً من الحياة الفردية والجماعية دون أحكام وقواعد ، وتمتد فروعه إلى كل مجال، وتأثيره حاضر باستمرار . ولتحقيق هذا الاستقلال والانفصال بين شؤون الدنيا والدين قامت الدولة بما يلي (١٠) :

١ ـ توطيد المؤسسات العلمانية التي تؤسسها ، والتي تأخذ الطفل والشاب إلى جو يختلف كلية عن جو الأوساط الدينية ، وإدخال الفرد في عدة جماعات ذات أهداف مستقلة، لا تفكر مطلقاً في الدين أو اليوم الآخر . وتفرض الدولة على الفرد الانتقال باستمرار من المحيط الديني إلى محيط يجهل كل شيء عن الدين ، أو يكن له عداءً مكشوفاً ، ويتمركز أصلاً حول المصالح الدنيوية المادية ، إلى أن ينتهي الأمر بالفرد إلى اعتبار الدين مؤسسة شبيهة بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى ، لا يكرس له من وقته ونفسه إلا حيزاً محدوداً .

٢ ـ العمل على تحقيق العلمنة الفعلية للمجتمع بتأسيس منظمات وجمعيات ثقافية ونقابية وحزبية وتنظيمية (كالنادي الرياضي ، أو التنظيم المهني ، أو الجماهيري ، أو السكني) تتوسط بين الفرد والمجتمع ، دون ضرورة للمرور على المؤسسات الدينية كما كان الحال في الماضي . وبتأسيس هذه المنظمات يضعف اعتماد الفرد في تفسير أمور حياته على القيم الدينية . وتتسع هذه المنظمات التي لا تقيم اعتبارا لقيم الفرد الدينية ولا تهتم إلا بمصلحة الفرد في ضوء هدفها الذي تسعى إلى تحقيقه ؛ ومن ثم يتحول الدين إلى مسألة خيار شخصي لا يعنيها ولا يهمها .

٣ ـ فصل المجالات الاقتصادية عن الدين ، بإعادة بناء المجتمع وفقا لمقتضيات ومتطلبات الإنتاج والاستهلاك ، بحيث تكون الكلمة العليا للربح والدعاية والتنافس وتقنيات الإنتاج والتسويق والإدارة ، ولا يكون هناك تأثير مطلقاً للأخلاق الدينية، ويكون القرار في يد أولئك الذين يملكون سلطة سياسية واقتصادية وسيطرة لا حد لها. ومن هنا تختلف خيارات الإنسان المرتبطة بتصوره وحاجاته عن التصور الذي ينبثق من مبادىء الدين وقيمه، بحيث يشتد التركيز على الجانب المادي من الحياة وعلى السعادة الدنيوية ، دون وضع اعتبار لقيم الدين كالقناعة والابتعاد عن الغش والاحتكار ... إلخ .

٤ ـ التركيز على سياسة تحديد النسل وتدخل السلطات الرسمية فيها، وهي تعلم أنه مجال يلقى معارضة شديدة من الدين وعلمائه. تؤكد الدولة للإنسان بأن له حق التصرف في جسده ، كما تقوم بإدخال معطيات ديمغرافية وفيزيولوجية ونفسية وطبية وسياسية في مسألة الإنجاب ، وهي معطيات من شأنها أن تقوض المرتكزات الدينية التي تقوم عليها هذه المسألة .

ثالثا : تصوير الحضارة الصناعية على أنها حضارة منافسة للدين متحدية له بما تقدمه من إمكانيات العلم والتقنية ، وبتصويرها للإنسان على أنه سيد للطبيعة، وأن على الإنسان أن يتكيف لهذه الحضارة بسبلها المادية والفكرية معاً ، وهذا يستلزم منه أنه يعيد النظر في أفكاره الدينية التي تكونت عبر مراحل تنشئته الاجتماعية . وتؤدي هذه العملية إلى أن يصبح العالم الفكري للإنسان (عقلانياً)، فلا يحتاج بالتالي إلى الدين الذي ينظر إلى هذه الحضارة ـ كما يتصور فرحان الديك ـ نظرة ترقب وتجاهل .

رابعاً : الاستفادة من انتشار العمران والحراك الجغرافي والاجتماعي بالتأكيد على التجديد والابتكار وبتعددية المواقف ونسبية الخيارات ، كل ذلك بقصد ألا تنطلق المواقف والخيارات من الدين وحده ، مع تأكيد النظرة إلى المسجد على أنه أحد القطاعات التي تضمها المدينة أو القرية الريفية ، والعمل ألا يختلط المسجد بالحي أو بالوسط الريفي مثلما كان سائداً في الماضي، مع تحجيم دوره بالصورة التي تمنع هذا الخلط.

الهوامش

ـ الأمبيريـقية Empricism مصطلح مشتق من الكلـمة اليونـانية Empeira وترجمتـها إلى اللاتيـنية Experientia بمعنى التجربة ، والأمبيريقية على عكس العقلانية هي النظرية التي تقول إن التـجربة وليس العقل هو مصدر المعرفة، بمعنى أن كل ما نعرفه إنما يرتبط مباشرة بالخبرة الحسية أو يشتق منها بوسائل تجريبية تعتمد على الإدراك الحسي . انظر :

D.W Hamlyn Empricism the Encyclopedia of Philosophy , Paul Edwards , Macmillan Publishing , New York , London p 499 .

وحسبنا في بيـان تعارض الأمبيريقيـة مع العقيدة شهادة رجال الاجـتماع في بلادنا في قولهم : (إن الأمبيـريقية تستند إلى ما يسود العلوم الاجتماعية بوجه عام من اتجاه علماني ومن اهتـمام بمسائل علمانية)، ولأن الأمبيريقية تعتمد فقط على الأساليب الفنية فإنها ترفض أي فكر، وتبدأ بالواقع وتنتهي إلى الواقع، وترى بصراحة (أن كل ما لا يخضع للتجريب فهو باطل) .

انظر : محـمد عاطف غيـث ، دراسات في تاريخ التفكيـر واتجاهات النظرية في علم الاجتماع ، دار النهـضة العربية بيروت ١٩٧٥ ص ٢٨٤ .

وعن الأمبيريقية يقول رجال الاجتماع في بلادنا : إنها تلفـيقية تلقيطية جزئية عديمة اللون والطعم ، تعتمد على الموقف الخبـري المبسط الذي يلاحق الظاهرات مبعثرة مسقطة من حـسابها الإطار النظـري الشامل الذي يحتـويها . وتعتـمد البحـوث الأمبيريقـية على جمع فكرة من هنا وأخـرى من هناك ، ثم اختيـار عينة عشـوائية عمـدية في معظم الأحيان، ثم تـصميم استمـارة بحث يعرض الباحث نتائـجها في صورة جداول، إجـابة المبحوث فيـها هي التي يريدها الباحـث ، موقفها مفتعل ونتائجها مفتعلة أيضاً .

انظر عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨١ ص ٢٧٣ ــ ٢٧٨ .

** ــ الحداثة كمفهوم وكحـركة نقلها الببغائيون العرب إلى مجتمعـاتنا العربية من الغرب، ولهذا لا يمكن فصل الحداثة العربيـة عن الحداثة الغربية باعـتراف الحداثيين العرب أنفسـهم . يقول محـمـد برادة : (إن الحديث عن حداثة عربية مـشروط تاريخياً بوجود سـابق للحداثة الغربية وبامتـداد قنوات للتواصل بين الثقافتين) . انظر مـحمد براده في اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحـداثة ، فصول مجلد ٤ عدد ١٩٨٣ ص ١١ . أشار برادة إلى ذلك أيضاً في الفقرة التي اقتبسها من جون بودريان في قوله : (تفـرض الحداثة نفسها وكـأنها وحدة متجـانسة مشعة عـالمياً من الغرب) . نفس المصدر ص ١٢ .

والحداثة كـما تعـرفهـا الموسوعات الغـربية هي أي نظرة تقـوم على الاقتناع بأن العـلم والتقدم العلـمي الحديث تتطلب إعادة تقويم أسـاسي للعقائد التقليدية ، ومن ثم لا تنظر إلى الدين على أنه صـياغة دقيقة لسلطة جـديرة باعتماد وقبول للحـقائق المنزلة من الله ، وإنما تنظر إليه على أنه مقـولات لمشاعر وخبرات دينية عـاشها بعض الرجال عبر

حقبة تاريخية معينة، ولهذا تكون الحقائق الدينية عرضة لعملية تطوير مستمر كجزء من الخبرة المتقدمة للجنس البشري، وتستلزم هذه العملية إدخال مفاهيم عديدة وجديدة كشيء متطلب للتعبير عن الفكر والتقدم الحديث .

وليس الوحي في مفهوم الحداثة إلا مجرد خبرة شخصية حسية لمجموعة حقائق (عن) الله أكثر منه موضع اتصال لحقيقة شاملة (من) الله . انظر :

Modernism : in the Encyclopedia Americana , American Corporation , N.Y., 1967 , p 2891

وترجع جذور الحداثة كحركة عامة إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . اتجهت هذه الحركة إلى تطبيق المناهج النقدية على التوراة والإنجيل وتاريخ العقائد، مما أدى إلى الحط من قدرها والنظر إلى الله (تعالى) على أنه ليس فوق الوجود المادي . انظر :

Modernism : in the new Columbia Encyclopedia , Columbia University Press , U.S.A, 1970 , p 1801

ويشير جون بوني في الموسوعة الأكاديمية الأمريكية إلى أن هذا المصطلح قد استخدم في العصر الحديث لنقد الدين بصفة عامة . انظر :

John Booty , Modernism in Academia American Encyclopedia , Arete Publishing Comp . Inc., Princeton , Newjersey , 1980 , p 498

بهذه المفاهيم التي نقلها الببغائيون العرب من الغرب شنوا هجومهم الضاري على الإسلام، مفترضين عن جهل تصادم الإسلام مع العلم كالحال في بلاد الغرب ، فراحوا يقوِّمون ويعدلون في الإسلام والوحي والرسالة وفق أهوائهم.

ومن أبرز المعاصرين الذين حملوا على عاتقهم هذه المهمة (حسن حنفي) أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة . دعا حسن حنفي إلى إخضاع القرآن للنقد وللمنهج النقدي مثلما فعل (سبينوزا) مع التوراة والانجيل ، رافضاً تفسير قوله تعالى : **﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾** بمعنى أنه حفظ للنص، متهماً النظرة القائلة بأن معنى الآية حفظ للنص الحرفي المدون بأنها نظرة (لاهوتية صرفة تهرب من ــ النقد ــ وتلجأ ــ للسلطة الإلهية) . انظر :

أحمد إبراهيم خضر ، وقفات مع اليسار الإسلامي ، مجلة المجتمع عدد ٩٠١ وما بعده ١٧ جمادي الآخرة ١٤٠٦ / ٢٤ يناير ١٩٨٩ .

وعن رفض الحداثيين العرب (لله) و (للدين)، وتشبثهم بالفكر العلماني والنظر إلى الإنسان على أنه محور الوجود وليس الله ، يقول كمال أبو ديب :

(الحداثة انقطاع معرفي ، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث في كتب ابن خلدون الأربعة ، أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني وكون الله مركز الوجود ... الحداثة انقطاع ، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود) . انظر :

كمال أبو ديب ، الحداثة ، السلطة ، النص ، مجلة فصول مجلد ٤ عدد ٣ عام ١٩٨٤ ص ٣٧ .

المصادر

(١) محمد شقرون ، شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات العربية ، الدين والمجتمع العربي ، مركز الدراسات العربية بيروت ١٩٩٠ ص ١٢٨ .

(٢) تابع ص ١٢٨ .

(٣) بوتومور ، تمهيد في علم الاجتماع ، محمد الجوهري وآخرون دار المعارف سلسلة علم الاجتماع الكتاب الرابع ١٩٨٧ ص ١٦ .

(٤) محمد شقرون تابع ص ١٢٩ .

(٥) تابع ص ١٢٨ .

(٦) تابع ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

(٧) محمد شقرون تابع ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٨) تابع ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

(٩) فرحان الديك الأساس الديني في الشخصية العربية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ١١٧ .

(١٠) انظر فرحان الديك تحت (تحديات حضارة المجتمع الصناعي للدين وتراجع الدين في الحياة الاجتماعية) ، المرجع السابق ص ١١١ ـ ١٢٥ .

الفصل الخامس عشر

لمن تمنح الدولة جائزتها في علم الاجتماع

الفصل الخامس عشر

لمن تمنح الدولة جائزتها في علم الاجتماع

﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ حقيقة سهلة بسيطة قاطعة الوضوح لا لبس فيها ، تعرف وتحدد ما هو الدين . لا سبيل لفهم الدين إلا في ضوئها، ولا تدرس الأديان الأخرى إلا كانحراف عنها . ولا سبيل لعلاج المشكلات النفسية والعصبية والعقلية إلا بها، ولا حل لمشكلات المجتمع وانهياره وتفككه وما يعانيه من أمراض الزنا والسرقة والإدمان والغش وغير ذلك إلا بتحكيمها، ولا طريق لإنهاء مشاكل العالم وحروبه وصراعاته إلا بالاعتراف والتسليم بها، ولا شريعة ولا قانون ينظم حياة الناس في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والتربية إلا الشريعة المنبثقة منها .

الإسلام هو شهادة أن لا إله إلا الله ، والإقرار بماجاء من عند الله من عقيدة وتشريع أنزلهما على رسوله محمد ﷺ . هو الإخلاص لله وحده وعبادته وحده لا شريك له . هو دين الله الذي شرعه لنفسه ودل عليه عباده، لا يقبل غيره، ولا يجزي إلا به ، ولم يبعث رسولا إلا بالإسلام .

إذا أقدمت على فهم الدين وأنت تحمل في عقلك وفي قلبك وبين جنبيك هذه الحقيقة ، استوقفك علم الاجتماع وقال لك : إنك رجل (لاهوتي)، أو (رجل دين)، تعتمد في أحكامك على أفكار مسبقة نابعة من وجهة نظرك المدافعة عن الإسلام . وأن هذه الحقيقة التي أتيت بها ليست في منهجها وتحليلها دراسة علمية للدين ، وأنك بتبنيك هذه الحقيقة قد تعديت دورك ـ إذا كنت عالم اجتماع ـ لأنك تتحدث من داخل تراث فكري معين، في حين أن متطلباتك الرئيسة تقتضي منك أن تضع نفسك في عقل المؤمن دون أن تنتمي إلى معتقده، وأنه يلزم عليك أن تتراجع عن هذا الإسلام لكي تفكر كعالم اجتماع (٢) .

ـ إذا قلت : إن هذه الحقيقة نص قرآني منزل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

أجابك عالم الاجتماع :

ـ نحن ـ في علم الاجتماع ـ لا نعبأ بالنص، وإنما بالوظيفة التي يؤديها النص في

حياة الناس [٣] .

ـ إذا قلت : إن استبعاد النص يعني استبعاد الاعتقاد ، ويدعم فكرة هامشية الدين وعدم أهميته .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ هذا صحيح ، نحن نستبعد الاعتقادات كقوى سببية في تفسير الفعل الإنساني، وننظر إلى الدين عبر أنظمته والسلوكيات القابلة للقياس فقط [٤] .

ـ إذا قلت: ﴿ أفي الله شك ؟ ﴾

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن (الله) يقف حائلاً دون الدراسة والبحث في حقيقة الدين ومقارنته في مختلف صوره، وفي تعبيره عن حياة الجماعة وتطورها . ذلك لأن فكرة الألوهية تفترض وجود موجود يختلف عن غيره من الموجودات ، وتتجه إليه كل الموجودات . هذه الفكرة تحول بيننا وبين البحث في حقيقة الدين [٥] .

ـ إذا سألت : من هو (الله) في علم الاجتماع ؟

أجابك :

ـ (الله) عندنا مجرد (رمز) [٦] . وبعضنا يراه قوة العقل الخلاقة في المادة [٧]. والآخر يتبنى المفهوم الفرويدي الذي يرى أن (الله) تطوير إسقاطي لاعتماد الطفل على والديه وخاصة الأب ؛ لأن من الوظائف الرئيسة للدين إعطاء الإنسان غطاء من الوهم ضد خوفه من الطبيعة والإحباطات التي يواجهها داخل المجتمع، وبتقدم العلوم سوف يصبح الجنس الإنساني أكثر عقلانية، ويتعلم كيف يخرج من تفكير التبعية الطفلية التي أخذت شكل الدين [٨] .

ـ إذا سألت : إذا لم يكن (الله) حقيقة فماذا يعني اعتقاد الناس فيه ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن الاعتقاد في وجود إله سام يعني الوعي بأن الناس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا فقط، ومن ثم.لا يحتاج هذا المتسامي إلى وحي أو نبي أو غير ذلك [٩] .

ـ إذا سألت : ماذا يقول علم الاجتماع في الوحي ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ ليس بحقيقة طبعا . إن الدين يدعي التميز بهذا الوحي، ولهذا فإن هذا الأخير هو موضوع دراستنا وبحثنا (١٠) .

ـ إذا قلت : إذا لم يكن الدين وحيا من الله فممن يكون ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ من المجتمع قطعاً . إن الجماعة الاجتماعية هي المسؤولة عن تكوين الدين . الدين خاص بجماعة معينة، وعندما تتغير الجماعة يتغير الدين، والأشياء المقدسة في أي دين هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين ، فعندما يتجمع الناس في مناسبات يقوى بينهم الإحساس، وبتكرار هذا الإحساس في المناسبات يأخذ شكل الشعائر التي تأخذ في ذهن المشاركين فيها صورة القوى المقدسة . وهذه الأحاسيس التي يعبر عنها في شكل شعائر تنعكس على الموضوعات التي تصبح ذات طبيعة خاصة في رأي الجماعة ، وتضفي نوعاً من الخشوع الديني في مواجهة القوى الغامضة (١١) .

ـ إذا قلت : أليس الدين هو الطريق الصحيح الذي يعطي صورة كلية عن الكون والحياة ويحميه من الخوف واللامعنى ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ لا .. إنه المجتمع هو الذي يعطي هذه الصورة المتكاملة، وهو الذي يجهز الأفراد بإطار مرجعي للتوقعات، ويحميهم من اللامعنى واللامعيارية والخوف وعدم الاستمرارية وإن أخذ شكل الدين (١٢) .

ـ إذاسألت : أليس الدين هو الذي يقدم ما يفيد الإنسان ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ هناك تناقض في جوهر الدين (١٣). وقد يكون الدين مفيداً في بعض الأحيان لأنه يحمي الإنسان من الشذوذ، لكنه ضار أيضاً لأنه يعزل الإنسان عن العالم (١٤)، وهو يعمل على إعاقة التطور الاقتصادي في المجتمع ؛ إذ لو أعطيت حرية التعبير كاملة فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلة (١٥). إنه يقف ضد اقتصاد

البنوك (الاقتصاد الربوي)، كما يقف ضد استخدام حبوب منع الحمل وضد التعليم العلماني، وكل هذه الأمور تغيرات مطلوبة للمجتمع الحديث يعوقها الدين [١٦]. وكما استخدم الدين لإنارة الطريق في عالم مجهول وظهرت المثاليات باسم الدين ، فإنه استخدم أيضاً ليقيد الناس بعادات وتقاليد بالية [١٧] .

ـ وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع عن هؤلاء الذين يؤمنون بالدين في مختلف بقاع الأرض ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن الادعاءات المتنوعة للحقيقة الدينية تتصف بالعمومية والتناقض، وليس هناك دين يتسم بالكمال، ولهذا فإنها جميعاً خاطئة، ويجب الاستغناء عنها، ومع التقدم العلمي ستختفي هذه الخرافات، وسيتزايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا العلم [١٨] .

ـ فإذا قلت : هل الدين كذب إذن ؟

أجابك عالم الاجتماع:

ـ نحن لا يعنينا صدق الدين أو كذبه أو حتى نفعه أو ضرره ، كل الذي يعنينا هذا التفاعل بين الدين وبين ظواهر المجتمع ونظمه الأخرى [١٩] .

فإذا سألت: أيعني هذا أن الدين ظاهرة أو نظام اجتماعي ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ هذا صحيح ، بل إنه علاوة على ذلك هو حركة وتجربة ، بمعنى أنه من صنع الناس والجماعة والمجتمع [٢٠] .

ـ وإذا سألت: وماذا تقولون في الرسالات السماوية ؟

أجابك عالم الاجتماع .

ـ إن الحقائق الدينية التي أخذت شكل رسالات سماوية أو وحي عن طريق رسل معينين تم التعبير عنها وترجمت بلغات إنسانية واللغة عندنا ماهي إلا رموز [٢١] .

ـ فإذا سألت : وماذ تقولون إذن في الإله والجنة والنار والملائكة والشياطين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ كلها رموز وليست بحقيقة، ذلك لأن للإنسان قدرة متميزة على ابتكار واستعمال الرموز والقدرة على إضفاء معان على الأشياء والأصوات والكلمات والأفعال، وهذه المعاني ليست قائمة في الأشياء، ولكنها من خلق الإنسان نفسه، وبخلق الإجماع حول تلك المعاني تستطيع الجماعات أن تتصل وتكتسب المعرفة . وليست اللغة إلا عملية رمزية استطاع الإنسان أن يتعامل بها مع المفاهيم المجردة والمشاعر الإنسانية . ويحتوي السلوك الديني ـ بطريق مباشر أو غير مباشر ـ على أفعال رمزية، ولهذا فإن الله والجنة والنار والشياطين والملائكة ماهي إلا معانٍ ومفاهيم لا تفسر إلا رمزياً، وتأخذ شكل رموز معينة (٢٢) .

ـ فإذا سألت: وما معنى الرمز ومم يؤخذ ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ الرمز صورة تساعد نفس العابد على الإدراك والتعبير عن الله، وتستمد هذه الصورة من العالم (المادي) القريب كحواس الإنسان وظروف حياته، ومن نفسه ومن الآخرين، ومن الانفعالات والأفعال والإرادة والقيم . إن الناس لا يدركون في دينهم حقيقة خارج أنفسهم، ونظراً لأن بعض جوانب الوجود الإنساني غامضة، فإنهم يتخيلون وجود الله والقوى فوق الطبيعية ، وبهذا يخضع تفكيرهم للنواحي الانفعالية(٢٣).

ـ وإذا سألت: ماذا تقولون في شعائر الدين كالصلاة والصيام والحج ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إنها مجرد وسائل . إما أنها تلبي رغبة الإنسان في ا لتحكم في الطبيعة وإزالة الخوف الذي ينتابه من القوى الطبيعية وخاصة عند الأمور غير المتوقعة التي تثير لدينا الرعب والخوف ، كعدم إمطار السماء وموت المحاصيل والرياح والعواصف التي تثير الخوف، فيقابلها الناس بشعائر جمعية يستخدمونها كوسائل للتحكم في العالم ، وهم لا يتساءلون وهم يؤدون هذه الشعائر لماذا يؤدونها ، المهم أنها تلبي رغبتهم في التحكم في الطبيعة، وتزيل عنهم القلق الذي ينتابهم (٢٤) .

وإما أنها وسائل لحل مشكلة ما، ذلك لأن كل فعل إنساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل . والسلوك الديني مثله مثل أي سلوك آخر يحاول حل مشكلة ما بالصلاة والذهاب إلى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية . كما تساهم كل الأنشطة الدينية الأخرى بطريقة معينة في حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة ، فالناس ينشغلون بالأنشطة الدينية على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم (٢٥) . والركوع والسجود في الصلاة كالرقص واستخدام الموسيقى كلها تعبيرات عن الاتصال بالحقيقة العليا (٢٦) . ويعتمد أداء الشعائر بصفة عامة على الحالة العقلية والانفعالية التي يكونها أفراد المجتمع نحو الشعيرة ، وعلى المحتوى الاجتماعي والثقافي الذي تمارس فيه هذه الشعيرة . وسلوك الإنسان سلوك عادي لكنه إذا مورس في مناسبة معينة أخذ شكلاً مقدساً (٢٧) .

ـ وإذا سألت : هل توصل علم الاجتماع إلى تعريف محدد للدين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ الأمر الذي نتفق عليه في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا هو أن الدين من صنع المجتمع والثقافة (٢٨). وتكاد تجمع معظم العلوم الاجتماعية على أن الدين نوع من التضليل الاجتماعي (٢٩). أو نوع من الأفعال الرمزية التي أسيء فهمها ونسيت معانيها(٣٠). وأنه نوع من الجهل أو الوهم أو الخطأ الإنساني (٣١) . إنه أنين الكائن المضطهد ، وقلب العالم عديم الرحمة ، وحس الظروف القاسية . الدين أفيون الشعوب(٣٢). والسحر مرحلة سابقة على أي شكل من أشكال الدين ، والاعتقاد في السحر دليل على ذكاء الإنسان في محاولته المستمرة التحكم في العالم، وإذا ما فشل السحر في إرغام الطبيعة على العطاء فإن الابتهال الديني قد يحثها على ذلك.(٣٣). الدين أسلوب من الأساليب البدائية في التفكير الذي لايزال يميز بعض الثقافات الدنيا في سلسلة التطور(٣٤). فكل متدين هو بدائي ينتمي إلى ثقافة دنيا لم تتطور بعد . الدين كان مناسباً لطفولة الإنسانية ، أماالآن فإنه غير مناسب لها (٣٥) . الدين خطأ فكري ، ستؤدي العقلانية إلى إضعافه وإخفاقه عند أفراد المجتمع ككل (٣٦) . والاهتمام بالدين لا يكون إلا من الناحية التاريخية فقط ، لكنه لا يناسب المجتمع الحديث (٣٧). خلاصة ذلك أن الدين بمعنى أو بآخر غير حقيقي وغير عقلي في المجتمعات الحديثة (٣٨) .

هذه هي التعريفات العامة للدين في تراث العلوم الاجتماعية، أما في علم الاجتماع

عندنا ، فهناك اختلافات حتى الآن في تحديد معنى الدين، ولازالت المناقشات مستمرة لإيجاد تعريف له ، وذلك حتى يمكن التمييز بينه وبين السحر من ناحية، وبينه وبين العلم والفلسفة والحماس الاجتماعي والسياسي من ناحية أخرى .

إذا ذهبت إلى (ماكس فيبر) وسألته ماهو الدين، قال لك: إنه سيحدده لك بعد أن ينتهي من دراساته عنه ، ثم تجد أنه بعد أن أنهى هذه الدراسات أو بعد أن انتهى من جزء كبير منها لم يصل بنا إلى التعريف المرتقب . إذا تركت (فيبر) وذهبت تلاحق علماء الاجتماع في محاولاتهم لتحديد معنى الدين لا تصل إلى شيء محدد . البعض الأول منهم ممن يمثلون ثقافات مختلفة واهتمامات متنوعة يعطون تعريفات تناقض بعضها بعضاً، إلى درجة أن زملاءهم قالوا عنهم إنهم لا هم لها إلا التلاعب بالألفاظ . البعض الثاني يعد بأنه سيصل إلى هذا التعريف بعد أن ينهي بحوثه الأمبيريقية . البعض الثالث يقول لك: كيف نبحث ونناقش شيئاً غير محدد ؟ وإنه من الصعب تحليل شيء دون أن يكون لدينا معيار تعريفه .

أما عن المحاولات الفعلية لتعريف الدين : فهذا أحدهم يقول إن الدين هو طريق الخلاص الذي تعضده الجماعة. لكن زملاءه يقولون له الخلاص من ماذا ؟ من اللامعنى ؟ من المعاناة ؟ إن الطب يشترك مع الدين في هذا المعنى وفي هذه الوظيفة، وإنه على الدين أن يسلم للطب بذلك ، خاصة بعد أن نمت المعرفة الطبية واتسعت. وهذا ثان يقول لك إن الدين يعني رفض الاستسلام للموت . وهذا ثالث يقول إن أي هدف حماسي أو أي ولاء قوي تشارك فيه الجماعة هو دين . وهذا رابع يقول إن الدين ماهو إلا نسق رموز تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوافع عند كل الناس عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود، وتغليف هذه المفاهيم بحالة من القدسية حتى تبدو هذه الدوافع على أنها واقعة متميزة . هذا خامس يدخل تحت مفهوم الدين الحركات الواقعية والفاشية والعلمية والإنسانية والشيوعية . هذا سادس يرى أن الدين اعتقاد في كائنات روحية. هذا سابع يرى أن الدين بشكل أو بآخر تعبير عن الإحساس بالاعتماد أو التبعية لقوى خارج الناس . أما (دوركايم) فقد ترك بصماته واضحة في علم الاجتماع في مسألة تعريف الدين فقال : إنه نسق موحد من الاعتقادات والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة، أي الأشياء التي تستبعد وتحرم وتتحدد في جماعة أخلاقية متفردة تسمى الكنيسة لكل المنتمين لها [٣٩] .

ـ فإذا قلت إن هذه التعريفات تمثل درجة من الفوضى والتشوش والاضطراب لا حد

لها، وتخرج الناس من دائرة الدين المحدد والدقيق عند الله ليدخل تحته كل ما يعبد ويقدس من دون الله ولو كان بقرة أو صليبا أو توتماً، وأنها تهبط بالإسلام من علوه وتساويه بل وتقر ما هو دونه ، وأنه لم يعد من المستطاع تأكيد وجود الله والمغيبات بنفس القدر الذي لا يمكن نفيها، ويصبح تحديد معنى الدين وما يرتبط به من مقدس ودنس ليس من الله عز وجل وإنما من الناس أنفسهم ، وأنه كان يجب على علماء الاجتماع العرب حسم هذه المسألة بمفهوم الجرجاني عن الدين بأنه : وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما جاء به محمد ﷺ، وتأكيد أن الدين عند الله الإسلام .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ من قال لك إن علماء الاجتماع العرب يقرأون للجرجاني ؟ وحتى إذا قرأوا له فإنه إما لا يفهمونه أو يرفضونه . إنهم يؤمنون إذا آمن الغرب، ويكفرون إذا كفر الغرب، إلى درجة أنهم قد دخلوا مع الغرب في لعبة التعريفات نفسها، فعرفوا الدين بأنه نسق من الاعتقادات والممارسات الذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس (٤٠) . وهكذا ترى أنه تعريف على النمط الغربي من الألف إلى الياء .

ـ وإذا سألت عن أصل الدين في علم الاجتماع .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن الأديان المتقدمة ليست إلا صورة معقدة من الديانة التوتمية البدائية، وهي عبادة أفراد القبيلة لحيوان أو نبات يعتقدون أنهم ينحدرون منه . هذه التوتمية هي الشكل الأول للدين . ويتميز الإنسان بحب الاستطلاع الفكري، وبقدرته على عقد مماثلات والخروج منها بتعميمات ، من هنا كان الاعتقاد الديني الأول للإنسان في الأرواح المشخصة وليس في القوى اللامشخصة ؛ ذلك لأن المبدأ الذي يعطيه الحياة هو الروح ، وتظل هذه الاعتقادات محل اختبار وتجربة الإنسان ، وتخضع للمحاولة والخطأ، ويؤدي التعطش الفكري بالتدريج بالإنسان إلى الإيمان في قليل من الآلهة أو الكائنات التي لها مسؤولية عن قطاع كبير من الظواهر، أو عن مصير الجماعة ككل، وأخيراً يتوصل الإنسان بالخيال إلى الاعتقاد بوجود قوى مقدسة تحكم العالم وتخلق نظاماً يجب أن يفهمه الإنسان (٤١).

ـ فإذا قلت: إن الدين الذي جاء به الأنبياء له اسم واحد مشترك هو الإسلام ، وإن

الله تعالى قال في ذلك : ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾ (البقرة ١٣٦) .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ قلنا مراراً إننا لا نعبأ بالنصوص [٤٢]، وإن الأسئلة التي يطرحها علم الاجتماع عن الدين كمسألة أصل الدين، لا يجيب عليها إلا علم الاجتماع والنظريات السوسيولوجية [٤٣] .

ـ فإذا قلت : إن كل الرسالات دون استثناء قامت وتقوم على التوحيد، وهذا أمر مشفوع بالتحدي أن يثبت علم الاجتماع نقيضه ، بدليل قوله تعالى : ﴿ أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون . وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ (الأنبياء ٢٤) . فماذا يقول علم الاجتماع في ذلك ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ سبق أن قلنا إن الرسالات السماوية تم التعبير عنها وترجمت بلغات إنسانية ، واللغة كما أوضحنا ما هي إلا رموز [٤٤]؛ ولهذا فإن لعلم الاجتماع إجابته الخاصة بمسألة التوحيد بعيداً عن النصوص التي لا يقيم لها وزناً . إن التوحيد في علم الاجتماع مرحلة متأخرة من العبادة . هناك تطور من المبدأ الحيوى ، أي أن الروح والنفس هي المنظمة للكون إلى مرحلة تعدد الآلهة إلى الوحدانية . إن العقل الإنساني تطور ، وخاصة في تفكيره الديني . كان الناس في مرحلة طفولة الإنسانية ينسبون كل شيء إلى الدين وإلى الله ، ثم تطور تفكيرهم فنسبوا الظواهر إلى الطبيعة ، أما الآن فإن كل شيء يقع تحت الحقائق الكبرى للعلم الذى يفسر كل الظواهر [٤٥] .

ـ وإذا سألت : كيف نفسر عبادة الناس لإله واحد يحكم كل الخلق ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن أصل الدين كما قلنا هوعبادة التوتم . ومع نمو المجتمعات في الحجم والاحتكاك بين الثقافات وتقدم العلم والتكنولوجيا، مال الناس من الانتقال من عبادة توتم القبيلة إلى أرواح الأسلاف أو آلهة المدينة أو القبيلة ، إلى مفهوم الإله الواحد الذي يحكم كل الخلق .

ـ وإذا سألت : هل لعلم الاجتماع رأي في التدين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ التدين عندنا هو الحضور إلى دور العبادة ، أو العضوية في التنظيمات الدينية، وعموماً كل إنسان عاقل عضو في مجتمع إنساني يعتبر متديناً (٤٧) .

ـ وإذا قلت : فلنأت إلى الإسلام بالتحديد، أيعترف علم الاجتماع أنه يختلف عن النصرانية واليهودية والبوذية والهندوسية، إلى غير ذلك من القائمة الطويلة من الأديان ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ الأديان كلها عندما تعامل في معنى واحد، ولا يخرج الإسلام عن ذلك باستثناء بعض الفروق الطفيفة التي لا تذكر . الإسلام في علم الاجتماع ظاهرة اجتماعية وحركة وتجربة دينية . ونعني بأنه ظاهرة اجتماعية أنه من صنع المجتمع ، ولا يخرج عن كونه تفسيرا لمعنى مجتمعي في فترة تاريخية معينة، نتج عن أوضاع اقتصادية أو اجتماعية في مجتمع معين وزمن معين . وهو أيضاً (حركة دينية) ، بمعنى أنه اعتمد على شخصية مؤسسه (محمد) الكارزمية ، وما تمتع به من قدرة على التعبير والإقناع التي جعلت الناس يلتفون حوله ، وأمكنه به تطبيق تعاليمه المحمدية في نظام اجتماعي جديد، وقد مرت حركته هذه بنفس التطورات التي تمر بها الحركات الدينية الأخرى ، حتى تحولت إلى روتين عادي (٤٨). والإسلام عندنا أيضاً تجربة مع العالم الماورائي بكل ما تعنيه كلمة تجربة من عدم إمكانية الوحي المقدس (٤٩). هذه التجربة عبر عنها في شكل عقيدة وأسطورة تحاول الإجابة عن بعض الحقائق ، مثل سبب وجودنا ، ومن أين جئنا ، وما الهدف من ذلك ، ولماذا نموت . وغالباً ما يتغير مفهوم ومحتوى الأسطورة حسب كل عصر باختلاف الظروف الاجتماعية (٥٠) .

ـ فإذا سألت : ومن الذي يشكل التجربة هذه ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إنه الإنسان ، هو الذي يشكل التجربة ، والمجتمع الديني هو المسؤول عن المشاعر والأفكار والأفعال التي تصنع الأديان (٥١)

ـ وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع عن النبي محمد ﷺ.

أجابك عالم الاجتماع متحديا قوله تعالى :

﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ (النجم ٣) :

ـ نحن لا نفرق بين نبي يوحى إليه وآخر لا يوحى إليه، كلهم عندنا أنبياء ، لكننا نقسمهم إلى نوعين : نبي أخلاقي وهو الذي (يدعي) أنه يملك الحقيقة الدينية ، وأنه يستقبل الوحي الإلهي ، وله رسالة روحية تميزه عن غيره ، بحيث يقول إنه ينفذ إرادة الله . ونبي مثالي يقدم بنفسه نموذجاً للدين لكنه لا يدعي أنه يوحى إليه . محمد عندنا من النوع الأول ، أما أنبياء الهندوس والبوذيين والصينيين فهم من النوع الثاني (٥٢) .

ـ فإذا سألت : ماذا تعنون بكلمة (يدعي) أنه يوحى إليه ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ المسألة عندنا ليست وحياً حقيقياً يأتي إلى محمد ، ولكنها صفه يتمتع بها نسميها في علم الاجتماع الصفه (الكارزمية) ، نسميها أيضاً (بالإلهامية) ، تخص شخصه هو ، وبفضلها يتميز عن أقرانه ويعامل بمقتضاها على أنه يملك قوى فوق طبيعية ، أو فوق إنسانية ، أو قوى خاصة محددة، أو صفات معينة ليست في متناول الشخص العادي. وهذه الصفة الكارزمية مؤقتة وليست دائمة ، وينقاد أتباعه إليه بفعل الحماس وما يقدمه إليهم من كرامات تثبت الموهبة الإلهية لديه . ولا يحتكر الأنبياء فقط هذه الصفة بل إنها يمكن أن توجد عند الفنانين ولاعبي الكرة ، كما توجد عند رجال العلم والأدب والسياسة والجيش (٥٣) .

ـ وإذا سألت : وماذا تقولون في السنة النبوية ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ ليست كتب البخاري ومسلم إلا بمثابة تعبير نظري عن هذه التجربة الدينية ـ التي أشرنا إليها ـ لمرحلة ما بعد الأسطورة ، وتكمن أهميتها في توحيد التراث وتقنينه باعتبار أنها تنظم وتفسر العقيدة على أنها نسق معياري لا ينبغي الانحراف عنه (٥٤) .

ـ وإذا سألت : وماذا تقولون في الجهاد ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن أحد معايير التجربة الدينية هو شدتها ؛ ولهذا فإن الغيرة والحمية في الإسلام

والجهاد ماهي إلا تعبير عن شدة التجربة الدينية (٥٥) .

ـ وإذا سألت : ألعلم الاجتماع قول في الكعبة المشرفة كما جاء في قوله عز وجل: ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس ﴾ (المائدة ٩٧) ؟ .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ قلنا نحن لا شأن لنا بالنصوص . إن الكعبة المقدسة عند المسلمين لا تختلف عندنا عن البقرة المقدسة عند الهندوس ، أو الصليب المقدس عند النصارى . إن الشيء الذي يوصف بالقداسة يختلف من شعب لآخر . والذي يقوله علم الاجتماع أن الكعبة والبقرة والصليب ليست أشياء مقدسة في ذاتها ، وإنما الذي أضفى عليها القداسة هو طبيعة المشاعر والاتجاهات التى يظهرها الناس نحوها . والقداسة عندنا اتجاه عقلي انفعالي يفصل بين الأشياء ، فيميز أحدها بالتقديس والآخر بعدم التقديس (٥٦) .

ـ وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع في امتناع المسلمين عن أكل لحم الخنزير امتثالا لقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ (المائدة ٣) ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ بعيداً عن النصوص التي لا شأن لنا بها ، نقول : إن امتناع المسلمين عن أكل لحم الخنزير لا يختلف عن امتناع الهندوس عن أكل لحم البقر؛ ذلك لأن هذا الامتناع قيمة أخلاقية ارتبطت بمفهوم الناس عن المقدس (٥٧) .

ـ وإذا سألت : لماذا لم يرد مصطلح (المسجد) في دراسات علم الاجتماع عن الدين رغم أنهم يحللون الإسلام في ضوء نظريات علم الاجتماع ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن الموجهات النظرية والأمبيريقية لعلم الاجتماع الديني مستمدة أصلاً من الديانة المسيحية ، لهذا فإننا نستخدم لفظ (كنيسة) بمعناها العام للإشارة إلى كل أشكال الحياة الدينية لأي جماعة (٥٨) .

ـ فإذا سألت : ولماذا لا يدرس الدين من منظور الإسلام؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إن دارس المجتمع علمياً لا يدرس الدين من منظور معين، دائماً يدرسه في ضوء

نظريات علم الاجتماع . والقرآن والسنة عندنا ليست مرجعاً في أمور الاجتماع والنفس. وعلم الاجتماع الديني أوسع من أن يكون إسلامياً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً ، فكل هذه الأديان هي المادة التي يستخدمها عالم الاجتماع ويحللها ويقارنها ، لا أن يحاول عنونتها حسب الدين المستمدة منه . ولو كان الإسلام أوسع من علم الاجتماع لتحول الأخير إلى لاهوت ، ذلك الذي لا يبحث عن المعرفة وإنما يسعى وراءها من أجل مصالح دينية معتمدة دائماً على المذهب أو المعتقد الديني الذي تنطلق منه [٥٩].

ـ وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع فيمن يريد أن يؤسس علم اجتماع ذا نزعة دينية (إسلامية) مثلا ؟

أجابك علم الاجتماع :

ـ إن علم الاجتماع ذا النزعة الدينية نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الأساسية من مصادر دينية وليس من نظريات علم الاجتماع ؛ ولهذا فإنه لا يدخل في مجال علم الاجتماع . إن علم الاجتماع قد يناقش بعض افتراضات عن طبيعة الإنسان مثلاً يرفضها هؤلاء المتدينون . كما يرفض علم الاجتماع أي مناقشة قد تأخذ شكل الدفاع عن الدين، لأنها تبعد عن مجال علم الاجتماع . هناك في علم الاجتماع على سبيل المثال مداخل وطرق لا تصدر حكما بالنفي أو التأكيد لما يعتبره المتدينون وحياً صادقاً . لكن علم الاجتماع بصفة عامة يعتبر ادعاءات الدين مجرد وقائع اجتماعية فقط [٦٠] .

ـ وإذا سألت : أنطرح بعيداً إذن كل كتب أصول الدين والفقه ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ بإمكانك فقط أن تعده من تراث الدين الضخم ، وتضم إليها مؤلفات كونت وماركس ودوركايم وماكس فيبر، ثم عليك أن تتقدم خطوة بأن تنظر إلى الآخرين على أنهم أكثر تحديداً فيما كتبوه عن الدين من علماء الفقه وأصول الدين ، وأن تعتبر أن جهودهم خلاقة ومهمة ، ثم تنظر في جهود تلامذتهم واستمرار هذه الجهود إلى أن يرتبط الدين بنظريات علم الاجتماع خاصة، والعلوم الاجتماعية عامة، وليس بكتب الفقه والشريعة وأصول الدين [٦١] .

ـ وإذا قلت : إن العقيدة ستضيع في هذا الإطار .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ لا لن تضيع ، إنها ستدخل تحت لواء علم الاجتماع هي والممارسات والقيم والضوابط والأيديولوجيات .

ـ فإذا سألت : وماذا لو رفض الدين ذلك ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ إنه سيحدث بين الدين وعلم الاجتماع صراع لاهوتي سيحول دون إثراء علم الاجتماع للمعرفة وإفادة المجتمع (٦٢) .

ـ وإذا قلت : إن علم الاجتماع يعضد العلمانية التي هي نقل جزء من المجتمع والثقافة من تحت سيطرة الدين إلى سيطرة العلم والتكنولوجيا، وترى في التنمية والبناءات الاقتصادية والسياسية الجديدة كبدائل عن تلك التي يقدمها التشريع الديني، بحيث يحول دون الاعتماد عليه ، ويقول بصراحة إنك لكي تكون علمانياً عليك أن ترفض اعتقادات أجدادك، وأن تجد أن تحديد ما لا تعتقد فيه أكثر سهولة من تحديد ما تعتقد فيه ، لكن المعروف أن الدعوة إلى تبني القيم العلمانية قد تنهار في وقت الأزمات والحروب ، فهل أعد علم الاجتماع العدة لذلك (٦٣) ؟ .

أجابك عالم الاجتماع :

ـ هذا صحيح ؛ ولهذا فإننا ندعو في هذه الحالة إلى العمل على تكامل شخصية الفرد بنوع من التقسيم المستقل، بمعنى أن نقبل اعتقاد الفرد في الأديان المتوارثة (ولكن) بتوجيه أكثر يؤكد على القيم العلمانية ، فلا يحدث هذا الصراع العلني بين القواعد الأخلاقية ، وتحسباً لاحتمالات انهيار هذا التقسيم وإصابة الفرد باضطراب نفسي وعقلي ، فإن إعادة التقسيم للقيم الدينية لتكون في علاقة مع القيم العلمانية يساعد في ذلك كثيراً (٦٤) .

ـ وإذا سألت عالم الاجتماع عن دوره المحدد مع الجماعات الدينية التي يسميها بالمتطرفه ؟

أجابك :

ـ يقترح علم الاجتماع مع هذه الجماعات الآتي :

١ ـ تأسيس جماعات دينية عديدة منافسة تجذب الناس نحوها، بحيث تتنافس هذه الجماعات مع بعضها في العمل على تكييف أفرادها للظروف الجديدة في المجتمع . وتترجم معظم جوانب الحياة والأفكار والقيم الدينية في سلوك عملي جديد ولكنه لا ديني بالمعنى المعروف ، وذلك للحيلولة دون وجود نسق عام مقبول لرؤية دينية صحيحة، مع التركيز على زيادة التأثير العلماني على هذه الجماعات بالطبع (٦٥) .

٢ ـ تأسيس العديد من التنظيمات والروابط والجمعيات التي تشبع الشعور بالارتباط والانتماء ، دون أن تفرض على أعضائها أية مطالب أو قيود أخلاقية، بحيث تستوعب هذه التنظيمات والروابط رغبة الأفراد في التعبير الذاتي، أو التعبير عن السخط على النظام ، أو إشباع النواحي الخيرية ، كمحاربة الإدمان والفقر ، مع التركيز على استخدام هذه الجماعات للرقص والموسيقى والحفلات والرحلات كأشكال جديدة معوضة عن التعبير الديني (٦٦) .

٣ ـ الاستفادة من تقدم التخصص وزيادة نسبة التعليم ، والاحتكاك بالثقافة الغربية في تشجيع ظهوز جماعات الإلحاد والشك الديني (٦٧) .

ـ فإذا سألت : ماهو دور علم الاجتماع في الحيلولة دون عودة الشباب إلى الدين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ لابد هنا من توجيه الشباب نحو الآتي :

أولاً : البحث عن بدائل دينية جديدة على حساب الدين المتوارث ، بشرط أن تركز هذه البدائل على الطابع الذاتي لا الجمعي، وأن يشجع الشباب على تمييز نفسه عن كل ماهو تقليدي ومتوارث ؛ ولهذا فإن علم الاجتماع يسلط الضوء على الحركات الشبابية ويبرز أنها ثقافة مضادة لشباب حائر غير راض عن الإجابات التقليدية ، التي يرد بها على أسئلته التي يطرحها ويفسرها بأنها حركات لشباب يبحث عن الحب والقبول والانتماء الذي افتقده في حياته وعلاقاته الأسرية .

ثانياً : إقناع الشباب بأنهم ليسوا في حاجة إلى من يعلمهم أي شيء من الحياة ، وأنه ينبغي أن تعطى لهم الفرصة ليخبروها بأنفسهم .

ثالثاً : تعضيد الجماعات الإلحادية التي ترى أن الأديان ومتضمناتها ماهي إلا مغالطات يجب أن يتحرر منها عقل الإنسان (٦٨) .

ويساعدنا في ذلك بالطبع خطوات مهمة أخرى هي :

١ ـ إحالة مهمة التنشئة الاجتماعية برمتها إلى المدارس والجماعات بعد فصل هذه التنشئة عن الدين [٦٩] .

٢ ـ اعتبار الدين مسألة شخصية وخاصة في علاقته بالسلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

٣ ـ زيادة الفجوة بين عالم الدين والشخص العادي ، مع العمل على تعميق الهوة بين الدين وممارسات الأفراد في حياتهم اليومية .

٤ ـ تشجيع التسامح إزاء وجود الاختلافات الدينية مع العمل على سيطرة نسق القيم العلمانية [٧١] .

٥ ـ الحيلولة دون وصول الشباب إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الدين، والتأكيد لهم على أن الوصول إلى هذا المتسامي الذي هو الله لا يحتاج إلى نبي ، أو إلى وحي إلهي ، وأن على كل إنسان أن يبحث عنه بالطريقة التي تروق له .

ـ وإذا سألت : ألا زال علم الاجتماع يصر على فصل الأخلاق عن الدين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ نعم، بل إن علماء الاجتماع يسعون إلى إحداث تغييرات أساسية في شكل الأخلاق الدينية . هذه التغييرات والتحديدات الأخلاقية تعتبر كعوامل مهمة في إحداث تحولات دينية واجتماعية يتم التأكيد فيها على أنه ليست هناك أخلاق دينية ـ مهما كانت أصالتها ـ في عزلة تامة عن الأحداث والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الذي نبعت منه [٧٢] .

ـ وإذا قلت : إن هذه التحولات الأخلاقية المفصولة عن الدين ستؤدي حتماً إلى انهيارات نفسية وعصبية ، فماذا أعد علم الاجتماع لذلك ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ هنا يقوم علم النفس والتحليل النفسي بأدوارهما عن طريق تقديم بدائل عن الدين، للتخفيف من حالات القلق وعدم الطمأنينة التي يصاب بها الناس بسبب مواقف الضغوط المتعددة ، ويلزم هنا احتواء علماء الدين ورجاله وجرهم إلى دراسة مسائل علم

النفس والتحليل النفسي كما حدث في الغرب (٧٣) .

ـ وإذا سألت : ما الذي يقصده علم الاجتماع بتحويل الدين إلى مؤسسة متخصصة مثل التعليم والاقتصاد والسياسة ؟ وماذا يعني بشغل التنظيمات الدينية بالأنشطة العلمانية وترتيب الدين في شكل بيروقراطي ؟

أجابك عالم الاجتماع (٧٤) :

ـ إننا نسعى إلى أن يتحول الدين إلى جزء من نظام اقتصادي كبير ، على أساس أنه ليس صالحاً للمجتمع الصناعي المعاصر؛ ولهذا فإن تحويل الدين إلى مؤسسة متخصصة كالتعليم والاقتصاد يعمل على عدم تثبيت الدين ورموزه ، ثم اقتلاع الأسس الدينية من جذورها (٧٥)، بعد أن نكون قد تمكنا من إحداث تطورات داخلية في العقيدة والشعائر ، بحيث تتناسب مع ظروف المجتمع الحديث وما يترتب على ذلك من عزل الدين والقيم الدينية المتوارثة أو رفضها تماماً ، وإقناع الناس أن المتدينين ما هم إلا قطاعات محدودة من الناس ، وبهذا نحيل الدين كله إلى أوقات وأزمنة محددة ، وهنا يفتح الطريق أمامنا فنقدم تفسيرات لادينية عن أصل العالم ومكان الإنسان فيه، فيفقد بذلك الناس انتماءاتهم الدينية (٧٦) .

ـ وإذا سألت : هل هناك علاقة بين الجهود المبذولة للقضاء على الدين وبين هذه الطقوس والمراسم والاحتفالات التي يراها الناس في وسائل الإعلام عند استقبال رئيس قادم ، مثل رفع الأعلام ، وضرب المدافع ، وحرس الشرف ، والموسيقى ، وكذلك الاحتفالات بالأعياد الوطنية والدورات الرياضية وغير ذلك ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ في كل هذا تقوم الحكومة بشيء مهم جداً ، وهو أنها تمزج نفسها وتحيط نفسها بهالة مقدسة ، بحيث لا يظهر للناس أن الولاء الكامل منهم للحكومة ولاء علماني ، وإنما هو ولاء شبه ديني يتم فيه تسخير الدين لحفظ القيم الوطنية العليا ، مع العمل على زيادة الاعتقاد فيها على أنها قيم مطلقة عليا (٧٧) .

ـ وإذا سألت : هل هناك محاولات ضد الدين يمكن وضع اليد عليها مباشرة على المستوى العالمي ؟

أجابك عالم الاجتماع :

ـ نعم بالتأكيد .. أما لاحظت نغمات السلام العالمي والبقاء الإنساني ؟ إنها تهدف إلى تحديد دور جديد للدين في هذا العالم المتغير، بالتأكيد على عدم كفاءة معايير الدين التقليدية التي يصعب الامتثال لها في المجتمعات التي تتغير بسرعة ؛ ولهذا فإن الدور المقترح هو (تأمين سلام العالم والبقاء الإنساني) بالصورة التي هو عليها الآن . ومن ثم تسقط أساسيات الدين المرتبطة بالإيمان والكفر، ليدخل الدين والعالم في علاقة مختلفة تماماً عما كانت عليه من قبل (٧٨) .

ومن ناحية أخرى أنسيت الفائدة العظمى التي نجنيها من اشتراك علماء الشرق في المؤتمرات الدولية التي يعقدها علماء الغرب عن الدين وغير الدين . يسعد علماء الشرق بفعل عقد النقص التي تتملكهم باشتراكهم في هذه المؤتمرات ، لهذا نجدهم يقدمون إلينا بأمانة كل معاني الظواهر التي نريد دراستها ونحن نقدم إليهم (الطرق النقدية الغربية في دراسة الدين) ، التي تسود عادة جو المؤتمرات . ويقوم علماء الشرق بدورهم باستخدام هذه الطرق مع أديانهم ومجتمعاتهم (٧٩)، مما أدى إلى إسهامات مهمة في طريق التخلص من الدين بيد أبنائه أنفسهم .

بقي أن نشير في النهاية إلى أن الدولة منحت في عام ١٩٨٣ أي العام التالي لمنحها كتاب الدكتور بيومى جائزتها التشجيعية، جائزة تشجيعية أخرى للدكتور (علي عبد المعطي محمد) ـ أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية أيضاً ـ عن كتابه : « سورين كير كيجارد مؤسس الفلسفة الوجودية المسيحية » . ومن المعروف أن كير كيجارد هذا فيلسوف وجودي دانمركي ، يرى أن الإيمان لا يتم إلا بتأمل باطني داخلي وليس بمتابعة تعاليم الكتب المقدسة .

ماذا تبغي الدولة من وراء ذلك ؟ إنها تتحالف مع العالم في الخارج ومستشرقيه المحليين والعلمانيين في الداخل في إحكام الحصار على الإسلام ، سعياً لتدميره على المستوى العقائدي والفكري ، وعلى مستوى الشعائر والممارسة .

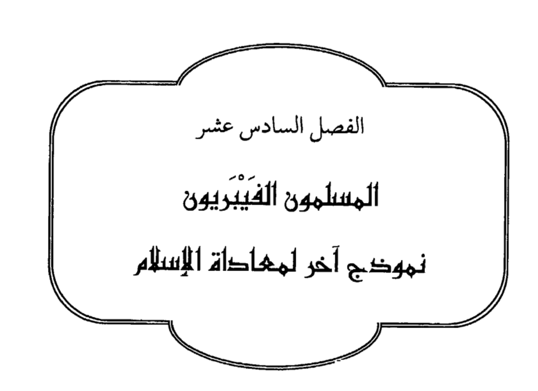
الهوامش

انظر تفصيلا الكتاب الذي حصل على جائزة الدولة التشجيعية في علم الاجتماع :

محمد أحمد بيومي ، علم الاجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الثانية الإسكندرية ١٩٨٢ (مع ملاحظة أن هذا الكتاب قد طبعت منه ثلاث طبعات ودرس في أكثر من جامعة عربية) . تم استنباط إجابات الحوار من الكتاب على النحو التالي : –

(١) مقدمة عاطف غيث للكتاب ص (ث) . (٢) تابع ص (٢٥ ، ٧٤) ٧٨ – ٧٩)
(٣) المقدمة ص (ش) . (٤) ص (٦٧ – ٦٨) .
(٥) ص (٤٩) . (٦) ص (١٠٢) .
(٧) ص (٣٢٩) . (٨) ص (٣٧٩) .
(٩) ص (٧٣) . (١٠) ص ١٠٤ – ١٠٥) .
(١١) ص (٣٧٥) . (١٢) ص (٢٠٨) .
(١٣) ص (١٠) . (١٤) ص (١٦٤) .
(١٥) ص (٣٧٠ – ٣٧١) . (١٦) ص (٢٠٨)
(١٧) ص (٤٥) . (١٨) ص (٤٢ – ٤٣ ، ٤٧ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٩) .
(١٩) المقدمة ص (س) ، (س) ، (١٦ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٥٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٧٥) .
(٢٠ ، ٢١) ص (٤٩) . (٢٢) ص (٩٥ ، ٣٠٥) .
(٢٣) ص (٩٩) . (٢٤) (ص ٤٩ – ٥٠) .
(٢٥) ص ٣١١) . (٢٦) ص (٣٠٢) .
(٢٧) ص (٢٠٨) . (٢٨) ص (٩٤) .
(٢٩) ص (٩٤) . (٣٠) ص (١١٧) .
(٣١) ص (١٠٩ ، ١١٢)
(٣٢) ص (٩٨) . (٣٣) ص (١١٧) .
(٣٤) ص (٩١ – ٩٤) . (٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧) ص (٦٥ ، ٦٦) .
(٣٨ ، ٣٩) ص (١٧٣ – ١٨٣) .
(٤٠) ص (٩٦ – ٩٧) . (٤١) المقدمة ص (س) .
(٤٢) ص (٩) . (٤٣) ص (٤٩ – ٥٠) .
(٤٤) ص (٩٣) . (٤٥) ص (١٠٦) .
(٤٦) ص (١٨٥) . (٤٧)ص (١٦ – ٢٥٦ – ٢٥٨ ، ٢٨٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢) .
(٤٨) ص (٢٨٥ ، ٢٩٣) . (٤٩) ص (٣٠٦ ، ٣٢٧) .
(٥٠) ص (٣٠٩) . (٥١) ص (٣٥٢ – ٣٥٤) .

(٥٢) ص (٢٧٧ – ٢٨٠) .
(٥٣) ص (٣٠٧) .
(٥٤) ص (٢٩٧) .
(٥٥) ص (٣٠٠)
(٥٦) ص (٣٠٤) .
(٥٧) ص (٢٦٠) .
(٥٨) المقدمة . صفحات ر ، س ، ت ، ث ، ي ، ٨) .
(٥٩) ص (ر ، ث) ، ٦٩ – ٧٣) .
(٦٠) المقدمة ص (ك) .
(٦١) المقدمة ص (ك ، ل) .
(٦٢) ص (١٦ ، ٢٣٧ ، ٣٧٧) .
(٦٣) ص (٢٢٥ ، ٢٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٦٥) .
(٦٤) ص (٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٢٩ ، ٢٣٩ ، ٢٥٠) .
(٦٥) ص (٢٦٨ ، ٢٧١) .
(٦٦) ص (٢٢٤ – ٢٢٥) .
(٦٧) ص (٣٨٤ – ٣٨٥) .
(٦٨) ص (٢٣٦) .
(٦٩) ص (٣٨١) .
(٧٠) ص (٢٣٤) .
(٧١) (ص ٢٢٤ ، ٣٣٨) .
(٧٢) ص (٢٢٩ ، ٢٣٣) .
(٧٣) ص (٣٧٧) .
(٧٤) ص (٢٢٩) .
(٧٥) ص (٢٣٥) .
(٧٦) ص (٢٣٢) .
(٧٧) ص (١٥) .



الفصل السادس عشر

المسلمون الفَيْبَريون

نموذج آخر لمعاداة الإسلام

الفصل السادس عشر

المسـلمون الفَيْبَريون

نموذج آخـر لمعـاداة الإسـلام

(المسلمـون الفيـبـريون) نسبـة إلى العـالم الألماني (ماكس فـيبر) ، هم جـماعـة مـحدودة من رجـال الاجتـماع في بلادنا، تبنوا فـكر هذا العالم ، وأخـذوا على عاتقـهم مهـمة نـشر هذا الفكر وإعـداد مايسـمى بالمكتبـة الفـيبـرية التي تترجم أعـماله إلى اللغـة العربية.

كان (ماكس فـيبر) يكن عداء عميـقاً وكراهية شديدة للإسـلام ، ولم يكن يتعامل مع الإسلام بصورة علمـية أو نزيهة ، إنما كان عنصريا ينتقـد الإسلام بطريقة تعكس كل صور الحـقد والتـحيـز الأوربي ضد هذا الدين في القـرن التاسع عـشر . كـان الأوربيون ينظرون إلى الإسـلام على أنـه الخطر الرئيس العـسكري والخلقي للـمسيـحيـة، وكـانوا يرجـعون نجـاحه وقـوته وعظمتـه إلى عنف وهمـجيـة ودهاء المسلمين . كانوا يعـتبـرون الإسلام دين : تزمت ، وشهوانية جنسية ، وحـريم ، وسحر ، وشعوذة ، وفوضى .. وقد عكست كتابات (ماكس فيبر) عن الإسلام مختلف أبعاد هذه الصورة القاتمة .

ولا يقل المسلمون الفيـبريون عداء للإسلام وكراهية له عن عداء وكـراهية أستاذهم الألماني ، لكنهم لايصـرحون بهذا العـداء مباشـرة ، وإنما يستنبطونه ثم يعـبرون عنه على لسان أستاذهم هذا أو على لسان علماء الغـرب ، وهم لاينبسون بكلمة واحدة دفاعاً عن الإسلام ، وإنما تركوا هذه المهمة لعلماء الغرب أيضاً ذراً للرماد في العيون .

المسلمون الفيبريون متغربون ماركسيون في آن واحد ، وعقلانيون علمانيون في آن واحد أيضاً . تدربوا في أوربا والولايات المتحـدة . الغرب هو مركزهم الفكري ، وهو إطارهم المرجعي الذي يفهمـون من خلاله إسلامهم ومجتمـعهم وعالمهم. إنهم مؤمنون بأن مايسمى (بعلم اجتمـاع الفهم) عند فيبـر ، وأطـروحته عن (الأخلاق البروتستانتية ونشـأة الرأسـماليـة) إنمـا جاءتـا لتناسـب المجتمـع الإسلامي الذي يمكـن تحليـله وفـهمـه

في ضوئهما.

الإسلام (التقليدي) لايتفق عندهم مع النظرة العلمية، ولهذا يرون أن عليهم واجب تقديم المفاهيم الأوربية لإعادة تفسير الإسلام على نحو يحاول التوفيق بينه وبين الثقافة الغربية، بحيث يتساوى مع الأسس الإرشادية للفكر الغربي . يخبرون تلاميذهم أن الإسلام النقي متوافق مع العلوم والمجتمع الحديث، وإذا خلوا إلى أساتذتهم الغربيين يقولون لهم إن الدين الإسلامي يعطل العلم ويقف في وجه التقدم . يؤمنون كالمستشرقين بأن الإسلام مثل المسيحية ينتمي إلى مرحلة أدنى من التطور الإنساني، وسيستبدل نهائياً بالعقلانية . إنهم يسلمون بأن الجماهير لاتقبل فكرهم، لكنهم يطمئنون أنفسهم بأن العامة تحتاج إلى دين عاطفي رمزي، وأنه من الصعب للفكر الحر الذي يمثلونه أن ينتصر؛ لأن الجماهير لاتحب العقل ، ولهذا يعيشون محصورين مع قلة من المثقفين والحداثيين الذين يشاركونهم نفس هذه الأفكار. يخدعون الناس بقولهم إن الدين عامل مهم لتماسك المجتمع، وهم في حقيقة أمرهم ـ كأستاذهم ـ لايعبؤون بالدين ، وينظرون إليه من زاوية مدى منفعته للمجتمع .

لايجرؤ (المسلمون الفيبريون) على الجهر بالعلمانية إلا وسط خاصتهم ، لكنهم يتحدثون بملء أفواههم عن (العقلانية) . تظن الناس أن العقلانية من الإسلام لأن الدين والعقل في الإسلام متساندان ، لكن الناس تجهل أن العقلانية هذه تعلي من قيمة العقل في مواجهة الإيمان ، وأنها حركة ضد الدين وضد الكتب المنزلة ، وذات نظرة نفعية تعطي وزنا كبيراً للمناقشات العلمية والتاريخية المضادة للإيمان .

تبنى (المسلمون الفيبريون) الخطوط الرئيسة التي حددها لهم معلمهم الألماني عن العقلانية، فعرفوها بأنها ازدياد الحسابية والسيطرة المنظمة على جوانب الحياة الإنسانية على أساس قواعد ومنظورات لاشأن لها بدين أو رسالة . إنها تعني عندهم إحلال النظم القضائية والقانونية محل شريعة الله، لأن شريعة الله عندهم تقوم على التعسف في اتخاذ القرارات . وتعني العقلانية عندهم أيضاً تحرير الإنسان من الإيمان: بالله: وبالدين، وبالغيبيات.. ترجمة لقولهم بتحرير الإنسان من مخاوفه ومن العالم الذي لايمكن التنبؤ به، ومن القوى السحرية الفوقية بحيث لاتصبح هناك قوى غامضة لايمكن حسابها ويمكن أن تقوم بدور ما . العقلانية عندهم تعني أن الموت حدث لامعنى له، وأن الإله بلا قوة، وأنه غير خالد، وهناك فقط آلهة متنافسون لاحول لهم ولا قوة. الإله القديم أصبح ميتا أو شبه ميت، ولن تولد آلهة أخرى بعد (تعالى الله عما يقولون علوا كبيراً) .

العلم يعج عندهم بقيم جزئية ومتعارضة، واليقين النهائي في الحياة أمر غير ممكن، لكنهم يرون أنه بمقدورهم تحقيق درجة من التيقن من وجودهم من خلال قبول مسؤوليات جديدة. لا مكان للدين عندهم إلا في دائرة العلاقات الشخصية، ويجب أن يترك الدين للاختيار الشخصي الخالص. القيم عندهم ليست هبة من الله، ولكنها قيم نفعية تحقق مصالح جزئية وعملية معينة، وأن على الإنسان أن يجري اختياراته بين قيم جزئية وغير ثابتة. الأخلاق أرضية عندهم وليست من عند الله، في عالم الأخلاق العملية يصبح الناس أكثر إدراكاً بأن الأخلاقيات المتاحة فعلاً، أو التي قد تصبح متاحة ليست بالضرورة طبيعية ولا من عند الله، ويجب أن يتحول الدين عندهم إلى تدين علماني يقبل القيم الدنيوية المسيطرة.

يطمح (المسلمون الفيبريون) يوما أن تفرض العلمانية بقرار سياسي إذا ماخابت جهودهم في فرض نمط غربي علماني على المجتمع الديني الإسلامي. القضاء على الإسلام أمر مستحيل بالنسبة إليهم؛ لهذا فهم يعملون على إعطاء الإسلام وظيفة اجتماعية، بمعنى أن يسمحوا له بأن يكون موردا من موارد الثقافة القومية والتكامل الاجتماعي مع الحيلولة دون دخوله القطاعات : السياسية، والقانونية، والتعليمية. إنهم سعداء بإحكام الدولة قبضتها على نظام التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي، لكنهم ينتظرون ضربة قاضية ونهائية للتعليم الديني حتى ينقطع مدد الخبراء المتخصصين في الأمور الدينية. السيطرة العلمانية على التعليم الديني أمر يثلج صدورهم؛ لأنه سيفصل الدين والتعليم الديني عن القيم والنظم بمضمون حديث وعقلاني، وسيخرج لهم قادة دينيين بعقلية غربية وسياسية.

يأمل (المسلمون الفيبريون) يوما أن تتحقق العلمنة الكاملة حتى تصل إلى أدق التفاصيل في الملبس والكتابة والسلوك، وحتى في تفاصيل العبادات الإسلامية، وإنه ليوم عظيم عندهم أن يسكت صوت الآذان، وأن تدخل الأحذية ودورات المياه والمقاعد إلى صحن كل مسجد، وتمنع الكتب الدينية والشرائط الإسلامية. يحرق قلوبهم أن يحضر المئات لشيخ يتحدث في قضايا الدين، بينما تكون القاعة شبه خالية إذا حاضر حداثي أو متغرب؛ ولهذا يصابون بالإحباط لأن جهودهم في تغيير مفهوم التدين لدى الشباب لم تأت بثمارها بعد. محاولاتهم لإخراج المرأة من حصن الشريعة المنيع لم ولن تهدأ.

من أبرز مؤلفات أستاذهم كتاب : (الاقتصاد والمجتمع). عالج فيبر الإسلام في هذا الكتاب معالجة محشوة بالعداء والكراهية. الإسلام عنده دين السادة، جذوره

مسيحية يهودية، ماكان أبداً دين تقوى وخلاص، وإنما هو دين محاربين من طبقة اجتماعية معينة، ويعتمد نجاحه على الانتصار العسكري على الأرض . الغنائم هي المحرك الأول للصحابة الأوائل . احتياجات المسلمين كمقاتلين هي التي حددت النظرة الإسلامية للعالم. كل المسلمين عند فيبر انتهازيون ، أخذوا رسالة النبي وطوروها لتتطابق مع أحوالهم المعيشية. الجهاد عند فيبر يعود إلى جذور يهودية طور منها الإسلام فكرة الجهاد المقدس. المسلمون كانوا يخضعون الكفار لأغراض تتعلق بالجزية بدلا من إدخالهم الإسلام. أخلاق الإسلام أخلاق متعة حسية ورفض للعالم. النساء في الإسلام هم غرض هذه المتعة . الشهوانية تسيطر على الإسلام حتى إن الآخرة في الإسلام هي جنة شهوانية للجندي . لم ينجح المسلمون في اختيار خليفة لرسول الله (ﷺ) مباشرة بسبب نظام تعدد الزوجات. هذا هو ماعلمه لهم (فيبر).

خرج الأستاذ الألماني على العالم بفكرة (الكارزمية) أو (الإلهامية) التي نسبها إلى الأنبياء ، وراح رجالنا كالبلهاء يطبقونها على النبيﷺ . السلطة الكارزمية عند فيبر سلطة لشخص له نوع من القداسة أو البطولة وبعض الخصال النادرة، وهي سلطة فجائية ابتكارية تحتوي على تناقضات، وغير ثابتة ولا مستقرة، تعتمد على بعض الأعمال السحرية أو الخارقة للعادة . يتبع الناس هذه السلطة لأن النبي يستطيع أن يقدم الدليل الواقعي على سلطته في ضوء السحر والعطايا . يتعامل الناس مع النبي في ضوء معايير نفعية أو مادية، وتجري العلاقة بين النبي وأتباعه على غرار علاقة السيد بالعبيد : (الهبات مقابل الخضوع) .

لم يكن النبي ﷺ عند فيبر هو النبي الذي نعرفه، إنه رجل بنى سلطته على السحر، يدعي بأنه يوحى إليه، وأن القرآن الذي أتى به معجزة، وأنه ينتمي لسلسلة الأنبياء: إبراهيم، وموسى، وعيسى.. (عليهم السلام)، كل ذلك محض ادعاء عند فيبر. اتبع الناس النبي سعياً وراء الهدايا الملموسة والغنائم . كان الأساس الرئيس لدعوته هو حل المشاكل التجارية، ولأنه كان تاجراً ومتعبداً فإنه استطاع في خلوته أن يدرك بوضوح أهمية تنظيم رغبات المقاتلين في الحصول على الغنائم . إنه رجل صاغ رسالته التوحيدية في ضوء المصالح العسكرية، واستفاد من صياغة الناس لرسالته في ضوء حياتهم ومصالحهم الاقتصادية . تزوج النبي السيدة خديجة ـ رضي الله عنها ـ لأنه استطاع بهذا الزواج أن يخلو في غار حراء، ومع هذه الخلوات المتكررة راح يفكر في مشاكل المجتمع ، ويتعزى في وفاة طفليه ، واستطاع بهذا الزواج أن يدخل في جماعة الصفوة من

رؤوس الأموال والتجار. الشهوة الجنسية عند الرسول كانت هي أساس التعاليم القرآنية عن الأسرة والزواج

ترجم (المسلمون الفيبريون) كل ذلك إلى العربية، ولم ينبسوا بكلمة دفاع واحدة حتى ولو في حاشية ترجماتهم ، لا عن الإسلام ولا عن الرسول ﷺ . ولم يقف بهم الأمر عند هذا الحد ، فإنهم ـ وتحت علم (أمانة النص) و (المحافظة على الروح الأصلية للنص) ـ طعنوا الإسلام في الصميم، فنقلوا لنا على لسان علماء الغرب أن الله دمية حية (تعالى الله عما يقولون)، وأن الله إسقاط لطبيعة الإنسان بصورة نقية، وأن الحج طقس شبه وثني، وأن الإسلام دين فقهي جاف لايشبع إلا القليل من الحاجات العاطفية، وأن الإسماعيلية استطاعت أن تقدم إطاراً كاملاً من المعتقدات، وأنها بديل فكري للسنة، وأن كل الصفات التي يخلعها الناس على الله صفات إنسانية، وأن الاعتقاد بأن الله يخلق الإنسان تحول الآن إلى اعتقاد بأن الإنسان هو الذي يخلق الله، وأن الدين انعكاس لعالم خرب سجن فيه الناس، وأن النضال ضد الدين هو نضال مباشر ومستمر.

نقل إلينا (المسلمون الفيبريون) طعنات (رودنسون) للإسلام دون أدنى تعليق من جانبهم، وضموا معها طعنات الكتاب الأوربيين أيضاً ، محمد (ﷺ) إما كان سويا من الناحية النفسية ولكنه غير مخلص في (ادعاءاته) بالنسبة لرسالة الله تعالى، وإما كان مخبولا وصدق في رسالته النبوية . المحتوى الديني للقرآن غير صحيح، وهو ليس برسالة منزلة . قد يكون الرسول ﷺ عاقلاً ومخلصاً لكنه كان مخطئاً؛ لأنه قبل معتقدات فلسفية غير ذي بال . القرآن عند (رودنسون) تولد من اللاشعور عند النبي، وتمثل في عناصر الكلمات التي تواردت عليه ومن عناصر تجربته الفعلية ومضمون أفكاره ومناقشاته التي سمعها ، ثم ظهرت مرة أخرى مجزأة متغيرة في شكل جديد هو القرآن، أي أن النبي خلق القرآن من خلقه اللاواعي عن طريق إعادة خلق تجاربه ومعارفه السابقة التي تحصل عليها بالخطأ .

كل هذه الطعنات في النبي وفي الرسالة وفي القرآن ترجمها لنا (المسلمون الفيبريون) دون أن ينبسوا بكلمة دفاع ولو في حاشية ترجمتهم ، قبلوا مفهوم (الإلهامية) أو (الكارزمية) عند فيبر وطبقوه على نبيهم، ولأنهم متغربون قالوا إن الله (فكرة) أي ليس بحقيقة. وإن الإسلام (ظاهرة) لأن الغرب علمهم أن (الدين ظاهرة اجتماعية) ، ودخلوا جحر الضب الذي دخله الغرب قبلهم، فاعتقدوا أن الإسلام ظاهرة عميقة ومعقدة في حين أن الظاهرة تعني عند الغرب أي موضوع أو واقعة يمكن

ملاحظتها والتعرف عليها عن طريق الحواس وتعتمد على التجربة والخبرة الحسية . فمنذ متى كان الله تعالى والملائكة والجن والشياطين والجنة والنار والبعث والحساب تخضع للخبرة الحسية والتجريب ؟

قبل (المسلمون الفيبريون) مقولات أستاذهم ليس لأنه يرى بأن الأخلاق الرأسمالية والعلمانية توافق بلاد المسلمين، ولكن لأنهم تعلموا ودرسوا هذه المفاهيم في بلاد الغرب. قبلوا الفكر العقلاني الغربي برحابة صدر، وإذا راجعتهم قالوا لك : إن العلوم الحديثة كانت في الأصل عربية، وإن التقدم الأوروبي يعتمد كثيراً على منجزات الإسلام في أسبانيا، وإننا نسترد من الغرب ماكان لنا أصلا . لقد وصلت بهم البلاهة وانعدام الإدراك إلى قبول المفردات التي حددها لهم الغرب لفهم الإسلام وفهم العالم. ترجموا لنا – دون تعليق – أن الإسلام جاف وأنه ليس دينا بالمرة. أثرت عليهم المفاهيم الدوركايمية والماركسية مثلما أثرت على أستاذهم، فعرفوا لنا الدين دون الاعتراف بالله أو بالغيبيات. صوروا العلاقة بين الله والإنسان على أنها علاقة بين إنسان وإنسان. ردوا العلاقة بين الله والإنسان إلى أساس مادي يسير وفقا لما يُسمونه بالعلاقات الإنتاجية ، فالله هو السيد والناس هم العبيد (بالمعنى الإقطاعي). أصوات الجن وآلهة القبائل استبدلت عندهم بمتكلم رئيسي هو (الله)، يتصل بالناس على مسافة اجتماعية بعيدة.

نقلوا إلينا عن أستاذهم أن الإسلام يتبنى اتجاها شهوانياً خالصاً، خاصة تجاه: النساء، والكماليات، والملكية، وأن الإسلام اعتبر النساء غرضا للمتعة الجنسية، وأن النبي رجل شهواني، وأن دينه هو دين العطور والبخور وتهذيب اللحى . الأمانة مع نصوص فيبر جعلتهم يترجمون لنا كل ذلك؟! ولو كانت لهم أمانة مع العقيدة لأبرزوا بوضوح ماترجموه بأنفسهم عن أسباب هذا العداء الشخصي من جانب فيبر للإسلام وللنبي ﷺ . هذا العداء الذي ارتبط بموقف فيبر من العلاقة بين الدين والجنس ، وكيف أن سيرة فيبر الشخصية والجنسية والعائلية والاجتماعية أثرت بوضوح على تحليله ونظرته للإسلام .

لم يكن والدا (الأستاذ) على وفاق، ليس في قضايا السياسة والدين فقط، وإنما أيضاً في علاقتهما الشخصية والجنسية . كانت أمه – كما ترجم المسلمون الفيبريون – باردة جنسياً . تزوج فيبر من إحدى قريباته. لم يستطع ممارسة الجنس معها لعجزه الجنسي، ولم يستطع النوم بسبب خوفه من حالة القذف الليلي الذي لم يكن بمقدرته التحكم فيه. نجح في ممارسة الجنس مرة واحدة فقط في حياته مع امرأة زنا بها في أواخر الأربعينات من عمره . ولهذا كانت مشكلة فيبر الجنسية هي المفتاح لفهم نظرته إلى الإسلام . يقول

(ب . تيرنر) في ذلك : (لم يكن فيبر بقادر على أن يتخطى العوائق العاطفية التي أوجدتها الظروف الجنسية في حياته الشخصية وهو يتعامل مع الإسلام والرسول . لم يستطع أن يكون حياديا في تحليلاته بسبب ما ألم به من ظروف).

شرح فيبر أخلاق الإسلام في ضوء نظرته للأخلاق البروتستانتية . عالج القيم في الإسلام كشيء ثانوي . عادى الإسلام تمشياً مع الاتجاه الأوروبي المعادي، ومع عداء المستشرقين للإسلام وعلى رأسهم (كارل بيكر). درس (فيبر) نشأة الإسلام في ضوء نظرية الحتمية الاقتصادية . ترجم لنا (المسلمون الفيبريون) تفسير ماركس للدين بأنه ليس له محتوى في ذاته، ولايستمد حياته من السماء وإنما من الأرض، وأنه يفنى بفناء الواقع، (ولم يعقبوا بكلمة). نقلوا لنا ابتهاج (إنجلز) بهزيمة عبدالقادر الجزائري واحتلال فرنسا للجزائر، وكيف نظر (إنجلز) إلى المسلمين في الجزائر على أنهم أمة من بدو الصحراء ومن اللصوص لايؤسف على ضياع حريتهم، وأن الفرنسي الحضري الصناعي المتفتح فكريا أفضل من هؤلاء البرابرة (ولم ينبسوا بكلمة) .

أجمع الباحثون الغربيون على أن لغة (فيبر) لغة علمية معقدة، وأنه يعالج موضوعاته بطريقة فلسفية عميقة جداً، وأن كتاباته تتميز بالصعوبة والغموض، وأن الدراسة المتعمقة لعلم الاجتماع عنده تجعله أكثر تعقيداً وتشعباً. قضاياه غير متسقة ومن الصعب إيجاد تفسير موثوق به لفكره ونظريته. وأن أية محاولة للتعرف على ما الذي يعنيه فيبر حقا هي بالضرورة مخيبة للآمال . يقوم علم الاجتماع عنده على أهمية فهم (ادعاءات) الفاعل قبل الشروع في تفسيرها، وعند دراسته للإسلام وللنبي ﷺ كان هو أول من تخلى عن مبدئه . هاجم الإسلام والنبي رغم محدودية الدراسات الألمانية عن الإسلام، ورغم عدم توافر المعلومات الواقعية عنده وعدم وجود تفسيرات للقرآن لديه.

تعقيد وغموض وصعوبة وعدم اتساق في فكر (فيبر)، وتحيز وعداء وتعد منه على الإسلام ونبيه. كل هذا يعترف به الباحثون الغربيون. أما أتباع فيبر في بلادنا فيقولون إن فكره يصلح صلاحية تامة لدراسة مجتمعاتنا. (فيبر) عندهم رجل مبجل ومحترم ونشط وذو شخصية ساحرة وقوية وقدرة عقلية ثاقبة ، مؤلفات فيبر عند رجالنا نصب تذكاري يجب تأمله من بعيد، وأن علينا أن نجعلها هاديا لنا ، وأن نطور بحوثنا بصفة عامة في ضوء النظريات الألمانية بزعامة (فيبر)؛ لأنها مليئة بالمنطق والأطر التصورية السليمة. رجالنا يرون (فيبر) رجلاً عبقريا ذا فكر منهجي، إنه الرجل الذي (تجلت عظمته) في قدرته الفائقة على شمول كافة مسائل علم الاجتماع . إنه صاحب الإطار النظري

الواضح المعالم المستخدم لمنهج متميز ثاقب الرؤية واسع البصيرة. لقد أعمى الله بصيرتهم حتى عن مجرد فهم واستيعاب ماترجموه بأيديهم عن أستاذهم الألماني .

أوقع ماكس فيبر أتباعه في بلادنا في حفرة عميقة حينما علمهم ألا يعبأوا بالنص الديني، وإنما يهتمون فقط بالآثار الاجتماعية والنفسية لهذا النص على الناس، فراحوا كالبلهاء يطبقون هذا المبدأ على الإسلام فضاعت نصوص العقيدة من بين أيديهم ولم يبق لهم إلا نصوص (فيبر)، فكانوا أمناء معها محافظين على روحها، أما مهمة الدفاع عن الإسلام فتركوها لغير المسلمين الذين لايفهمون الإسلام إلا كظاهرة، ولاينطلقون في دراسته إلا من نفس مفاهيم فيبر، ونسوا أنهم ترجموا لنا قولهم : إنهم لايهدفون إلى الحكم على مدى صلاحية مقولات فيبر؛ بل يحاولون توضيح ماهيتها.

هؤلاء هم (المسلمون الفيبريون)، وهذه هي حقيقتهم، إنهم من بني جلدتنا ويتحدثون بألستنا ، ﴿**وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم**﴾ ، حادوا عن الطريق المستقيم . ﴿**اشتروا الضلالة بالهدى**﴾. في طبيعتهم آفة وفي قلوبهم علة، ﴿ **إذا قيل لهم لاتفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون**﴾. إنهم نموذج متكرر على امتداد الزمن ، لايجدون في أنفسهم الجرأة والشجاعة ليواجهوا الحق بالإيمان الصريح ، أو يجدون في أنفسهم الجرأة والشجاعة ليواجهوا الحق بالإنكار الصريح .

الفصل السابع عشر

الصحوة الإسلامية ورجال الاجتماع

الفصل ا لسابع عشر

الصحوة الإسلامية ورجال الاجتماع

لماذا يعادي رجال الاجتماع في بلادنا الدين والصحوة الإسلامية وحركاتها ؟

إن موقف علماء اجتماع الغرب المعادي للدين بصفة عامة وللإسلام وللصحوة الإسلامية وحركاتها بصفة خاصة، لايحتاج إلى مزيد عناء للكشف عن أسبابه ودوافعه. أما أن يعادي رجال الاجتماع في بلادنا دينهم والصحوة الإسلامية في بلادهم فإن هذا الأمر يحتاج إلى وقفات .

أشاد رجال الاجتماع في بلادنا بما قام به أتاتورك فيما يسمونه بعملية تخليص الشؤون الدنيوية من الدين ، بمنع التربية الدينية في المدارس، واعتماد القانون الأوربي بعد إلغاء الشريعة الإسلامية، وتأميم الأوقاف، وتقليص قوة علماء الإسلام، ومنع أي إشارة إلى الإسلام في الدستور(١) ، ورأوا في ذلك إنجازاً كبيراً رسم لهم طريقا رائداً في تخريب النسيج الاجتماعي في عالمنا العربي (٢) .

وبينما استمر رجال الاجتماع في المشاركة في عملية تخريب النسيج الاجتماعي في بلادنا ، باغتتهم الصحوة الإسلامية وحركاتها التي عمت كل المجتمعات العربية بلا استثناء، واستهدفت إعادة تركيب النسيج الاجتماعي بصورة مكثفة وفق المقياس الأوحد والمعترف به وهو الإسلام .

يقول علي الكنز ـ أستاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر ـ : (وفي هذا السياق نجد بأن الموقف يستهدف إعادة تركيب البنى الاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية، وكذلك الذهنيات الجمعية والفردية من منظور محوري وهو الإسلام .. هذه الحركة الجديدة التي تخضع لها المجتمعات العربية دون استثناء تشكل في الأساس عملاً داخلياً مرتبطاً بهذه المجتمعات، ومستهدفة إعادة تركيب نسيجها الاجتماعي بصورة مكثفة وفق المقياس الأوحد المعترف به وهو الإسلام ، وتتسم هذه الحركة الجديدة في بنيتها وفي تطورها مع بعض الاختلافات الطفيفة بالمميزات الأساسية نفسها في مختلف المجتمعات العربية) (٣) .

وحينما أفاق رجال الاجتماع في بلادنا من صدمة مباغتة الصحوة الإسلامية لهم تساءلوا : أين كانوا وقت حدوثها ؟ لم يكن رجال الاجتماع على امتداد عالمنا العربي يتوقعون هذه الصحوة ، كانوا يعتقدون أن تجارب التنمية في هذا العالم وما يسمونه بانتصاراته الوطنية قد شهدت ميلاد ثقافة جديدة، خلفت الدين وراءها لتساير هي مايسمونه بالتطور الاقتصادي والاجتماعي في كل بلد .

يقول علي الكنز متحسراً : (من كان يظن أيام ميثاق القاهرة بأن مصر الثمانينات سوف تواجه كمجتمع وكدولة تلك المسألة التي أصبحت محورية، ألا وهي طبيعتها الإسلامية، وأن سيد قطب في مواجهته لعبد الناصر سيصبح يوماً ما شهيد الجماهير ، وأن حزب حسن البنا ـ الإخوان المسلمون ـ سيحظى يوماً ما في أوساط بعض الشبان الجزائريين بمعرفة تفوق معرفتهم لتاريخ جبهة التحرير الوطني) .

ويستمر علي الكنز قائلاً :(والسؤال الذي يفرض نفسه علينا اليوم هو: أين كان الخيال السوسيولوجي من كل هذا في وقت عرف كبريات التجارب التنموية لآمال معقودة عليها مثل سلسلة الإصلاحات التي توالت في مختلف البلدان العربية ، وكذلك التأميمات الكبرى انطلاقاً من قناة السويس عام ١٩٥٦ إلى المحروقات في الجزائر عام ١٩٧١، والإنجازات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الهائلة، مثل : سد أسوان، ومركبات الحديد والصلب، وكبريات الجامعات العلمية والتقنية ؟)(٤).

وعن عدم توقع رجال الاجتماع للصحوة الإسلامية يستطرد علي الكنز قائلاً: (نقول بأن هذه الظاهرة غير متوقعة لأن الانتصارات الوطنية التي شهدها الوطن العربي في الخمسينات، وظهور حكومات وطنية كما كانت الحال في كل من سوريا والعراق والجزائر، شهدت ميلاد ثقافة جديدة كانت مسايرة للتطور الاقتصادي والاجتماعي في كل بلد على الرغم مما عرفه كل بلد من نزاعات عديدة بين مختلفة المجموعات المتصارعة، مثل الوطنيين، والشيوعيين ،والليبيراليين)(٥) .

كان رجال الاجتماع في بلادنا يتصورون أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ومهام التنمية في عالمنا العربي قد قلصت من مكانة الدين وحولته إلى مسألة شخصية، لكنهم فوجئوا بأن الدين يستعيد حيويته ويفرض هيمنته على جميع جوانب الحياة .

يقول علي الكنز :(كنا نعتقد ببساطة أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المعروفة، وأن المهام المعقدة للتنمية ، سوف تقلص تدريجياً من مكانة الدين في الضمير الجمعي

ليصبح في النهاية قضية شخصية بحتة، تماماً مثلما حدث في مجتمعات أخرى، وبخاصة الغرب البورجوازي ، غير أننا ها نحن اليوم أمام هذا النموذج الكلياتي وهو يستعيد حيويته ويستهدف فرض هيمنته على جميع جوانب الحياة)[٦] .

اعترف رجال الاجتماع بأن « القومية » و « الوطنية » ليستا بقادرتين على البقاء أو جذب الجماهير للالتفاف حولهما؛ لأن الإسلام أصبح المكافيء الوظيفي لهما .

يقول سعد الدين إبراهيم ـ أستاذ الاجتماعي بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ـ :

(إن الإسلام الثوري للجيل الحالي من أبناء الطبقة الوسطى والصغيرة في الأمة العربية هو المكافيء الوظيفي للقومية العربية منذ جيل مضى، كما أنه مكافيء للوطنية المناهضة للاستعمار منذ جيلين سبقا على الطريق)[٧] .

ويعترف سمير نعيم ـ أستاذ الاجتماع بجامعة عين شمس ـ بذلك في مقالة شديدة العداء للجماعات الإسلامية في مصر فيقول : (شهدت مصر منذ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٢ مايمكن أن نطلق عليه تلازماً بين ماسموه بالصحوة الإسلامية والتنظيمات الإسلامية العلنية والسرية ، وبين غياب القضية العامة التي تلتف حولها الجماهير أو المشروع الحضاري أو التنموي) [٨] .

أسقطت الصحوة الإسلامية تلك العقلانية [٩] التي تعلق بها رجال الاجتماع لفهم الواقع الاجتماعي والسياسي ، بعد أن سقطت تلك الأحزاب والتنظيمات التي حملتها الواحد تلو الآخر بالرغم من سيرها وفق الخطوط التي رسمت لها، لتحل محلها التنظيمات الإسلامية التي اعتقد رجال الاجتماع أنها تنظيمات غريبة تجاوزها التاريخ إلى الأبد .

يقول علي الكنز : (من كان يظن بأن كبريات الأحزاب الوطنية المنجزة كقوى عقلانية لهذه التحولات العميقة لكل من الطبقة والمجتمع، مثل : حزب البعث في سوريا والعراق، والاتحاد الاشتراكي في مصر، والدستور في تونس، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر.. سوف يأتي يوم ينهار فيه الواحد تلو الآخر ؟ وما هو ملفت للانتباه حقاً في هذا الشأن هو أنه لم يحل مكان هذه الأحزاب تنظيمات أخرى على يسار أو على يمين النهج المرسوم بالنسبة للكل، وإنما تنظيمات غريبة ، وثقافة كان يعتقد آنذاك أن السير الوضعي للتاريخ قد تجاوزها إلى الأبد)[١٠] .

جاءت الصحوة الإسلامية لتثبت لرجال الاجتماع أن هذه (العقلانية) التي علقوا

عليها آمالهم لفهم الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي قد أصبحت عاجزة على الصعيدين النظري والمنهجي في فهم هذا الواقع، ولتصيب هذا التفكير (العقلاني) بأزمة عميقة وخيبة أمل .

يقول علي الكنز :

(إن اقتحام التفكير الديني للأيديولوجية العربية المعاصرة بهذه الشدة ليدل في الحقيقة على أزمة عميقة تمر بها مجتمعاتنا اليوم، وهذا مايراه كثير من المحللين ويعتمدونه في دراساتهم، غير أن هذا الأمر قد يتعلق أيضاً بمؤشر أو بمبرر لأزمة عميقة أصبح يعاني منها التفكير العقلاني، وكذلك عجز هذا التفكير على الصعيدين النظري والمنهجي في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقع حدوثه من قبل) .

وعن خيبة الأمل التي أصيب بها رجال الاجتماع يقول علي الكنز في إحدى دراساته[11] :

(إني أريد من خلال تدخلي هذا أن أقوم بمساهمة متواضعة في تحديد هذا المجال الجديد للبحث الذي يفرضه علينا ماعرفناه من خيبة أمل في تاريخنا الفعلي وفي قدرتنا على معرفته علمياً) .

لم تكن العقلانية فقط هي التي سقطت مع ظهور الصحوة الإسلامية، وإنما سقطت معها كل شعارات التحديث والعلمنة وبناء المجتمع وضمان الرفاهية التي دخلت هي نفسها في أزمة خانقة عميقة وحادة أيضاً .

يعترف (الهرماسي) ـ أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية ـ :

(لقد جابهت الإنسانية في أواخر هذا القرن عدة أزمات مختلفة، كأزمات الغذاء ، والطاقة ، والفقر، ومامن شك في أن مثل هذه الأزمات قد حدت من قدرة البشر على إيجاد حلول ناجعة لمجمل المشاكل المطروحة عليهم، حتى عندما تكون هذه المشاكل واضحة تمام الموضوح، وبالتالي فإن الأيديولوجية العصرية التي ما انفكت تحمل شعارات التحديث والعلمنة، والتي اضطلعت ببناء الدولة العصرية ، ونحت معالم المجتمع الحديث وضمان الرفاهية ، دخلت هي نفسها في أزمة خانقة عميقة وحادة)[12].

لقد نجحت الصحوة الإسلامية تلك التي اعتقد رجال الاجتماع أنها لاتتفق مع متطلبات العصر في إحباط ما أسموه بالمحاولات الجريئة للفكر العربي المعاصر ،

وساهمت في الأزمة التي آل إليها.

يقول علي الكنز :

(إن هذا المنظور الجديد للوطن العربي والعالم الإسلامي يبدأ ــ أولاً وقبل كل شيء ــ كظاهرة لم نكن نتوقعها ، وغير متفقة مع متطلبات العصر، ومن حيث هو كذلك فقد ساهم بقسط وافر في الأزمة التي آل إليها الفكر العربي المعاصر الذي يشهد اليوم إحباط أقل محاولاته جرأة)[١٣] .

راقب رجال الاجتماع في بلادنا هذه الصحوة الإسلامية عن كثب على أمل يراودهم، وهو محاولة التحكم فيها، وسجلوا على أنفسهم بأنهم يقومون بهذه المحاولة مسترشدين بنفس الإطار الغربي الذي يرصد هذه الصحوة باهتمام بالغ .

يقول محمد شقرون ــ أستاذ الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالمغرب ــ : (إن المشكل الأساسي الذي يطرح بالنسبة إلى البحث في هذه الظرفية الجديدة : هو التحكم في الاتجاه الجديد الذي يريد أن يرى في الدين كل شيء، ويمكن أن تعتبر المكانة التي أصبحت تحظى بها دراسة الحركات الدينية الجديدة في سوسيولوجيا الدين الأنجلوسكسونية مادة خصبة للتفكير في هذا الإطار)[١٤] .

توصل رجال الاجتماع في بلادنا في تحليلاتهم للصحوة الإسلامية وحركاتها إلى مايلي :

أولاً : أن الحركات الإسلامية تسعى إلى تحقيق هدف أساس ، كان ولايزال ينحصر في محاولة العودة بالمجتمع العربي الإسلامي إلى النموذج الذي وجد في صدر الإسلام أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين [١٥] .

ثانياً : أن هذا الهدف الذي تسعى لتحقيقه هذه الحركات، كان ولايزال يستمد شرعيته وتبريره من الإيمان الراسخ لدى منظري وقادة هذه الحركات، وغالبية المسلمين من جهة أخرى، بأن الإسلام نظام حياة شامل، يصلح لكل زمان ومكان، ولذلك كانت هذه الحركات تصر على أسلمة المجتمع وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودولة) [١٦] .

يقول (عاطف عضيبات) ــ أستاذ الاجتماع في جامعة اليرموك بالأردن ــ في لهجة تحد وعداء : (إن التاريخ العربي ــ الإسلامي برمته يشهد على استحالة الرجوع إلى الوضع الذي كان قبل العام الأربعين للهجرة، وجميع المحاولات للعودة إلى بدء عهد

الدعوة الإسلامية ، أو إلى مزج الزمني بالروحي ، مصيرها الفشل في يومنا هذا كما كان حالها بالأمس وكما ستكون غداً)[١٧] .

ويقول عضيبات في موقع آخر : (وكلما تقدمت الأزمة بالعرب المسلمين زادوا من إضفاء المثالية على تلك الحقبة التاريخية التي لم تتجاوز نصف قرن، وكلما ألهمت سيرتها خيال ووجدان الرافضين للواقع المعاش إلى المجتمع الفاضل)[١٨] .

ثالثاً : ترجع الحركات الإسلامية باستمرار إلى الكتاب والسنة لفهم كل المشاكل التي تطرحها علاقة الإنسان بالعالم، والطبيعة، والإنتاج، والفكر، والثقافة، والمجتمع، والقانون .. الخ . فكل تفكير سواء أكان علمياً أم غير علمي جمالياً ، أخلاقياً، وسياسياً هو في النهاية مجرد عمل تفسيري وتأويلي لما جاء في الكتاب والسنة[١٩] .

ويقول علي الكنز بلهجة ساخرة : (في هذا السياق نجد حزكة الأصوليين تمجد العصر الذهبي الأول، حيث يصبح الأسطورة المؤسسة للتاريخ الفعلي ، أي للإسلام كما هو موجود فعلاً إن صح التعبير . هذا الإسلام الذي يجب أن يفرض بصورة مطلقة وشاملة باعتباره المعيار الأوحد لتصور ماحدث في التاريخ وما سيحدث في المستقبل)[٢٠] .

رابعاً : ترفض الحركات الإسلامية أن ينحصر نشاطها في المجال الديني فقط، وهي لاتقر بالفصل بين الدين والحياة الاجتماعية بصورة عامة، وتعتبر هذا الفصل موقفاً غريباً لايمت إلى الإسلام بصلة، وإن التمييز بين ماهو ديني ودنيوي غير وارد بالنسبة لهذه الحركات التي ترفض كل علمنة، وتعتبر نفسها في الوقت ذاته حركة دين ودنيا ودولة) [٢١] .

خامساً : تقوم الحركات الإسلامية على أساس الشرعية الإسلامية، بمعنى تطبيق الشريعة الإسلامية، وترفض أن تطرح هذه الشرعية على أساس آخر، ويعني هذا عند رجال الاجتماع أن هذه الحركات تتجاهل كل الثقافة العصرية التي تعتبرها أجنبية وغريبة ، بما فيها مسألة الديمقراطية والصراع الطبقي .

سادساً : تسعى الحركات الإسلامية إلى إقامة الخلافة الإسلامية، كما أنها تنظر إلى العالم على أساس ثنائية دار الإسلام ودار الحرب . وهي تهمل بذلك ـ كما يرى رجال الاجتماع ـ الإشكالية العصرية المتمثلة في الدولة الوطنية وتجارب التنمية الوطنية المختلفة التي شهدها الوطن العربي .

وبإسقـاط الحركـات الإسلامـية مسـائل : الديمقراطيـة، والصراع الطبـقي، والدولة الوطنيـة، وتجارب التنمية.. من حساباتهـا، تكون قد سـحبت من يد رجـال الاجتـماع مرتكزات أساسية يعتمدون عليها في تبرير وإثبات وجودهم وأهميتهم للجماهير.

سابعاً : يبدأ الإعـداد لهذه الحـركات في المدارس والجامعات ليـمتد بـعد ذلك إلى نشاطات تستـهدف مراقبة المجتمع انطلاقاً من المساجد، لينتهي في الأخير إلى المواجـهة المعلنة مع الدولة والنظام السياسي من خلال أحزاب سياسية تتخذ الإسلام قاعدة لها.

ثامناً : انتقلت الحـركات الإسلامية من موقف دفـاعي إلى موقف هجـومي بفضل تطور القـضايا التي رسـمت عـلامات حـركتـها، كـالإصلاحـات التـربوية، والتنديدات الأخلاقية، والانتقادات السياسية عبر المسـاجد والمؤسسات والأحزاب السياسية .

تاسعاً : لاتختلف الموضـوعات التي تتـمحور حـولها الحركـات الإسلامية من بلد عربي إلى آخر، وتتـسم هذه الموضوعات بالبـساطة ، وتتبلور حول مسـائل لاتضيف في حد ذاتها أي جديد ملفت للانتبـاه؛ بل تكمن أهميتها في طريقـة عرضـها ، وفي فعاليتها الأيديولوجيـة.

عاشراً : تمكنت الحركات الإسلامـية من التغلغل في القطاعات الاجتماعـية المختلفة، وكونت قـاعدة اجـتماعـية واسعـة لمواجهـة الأنظمة القـائمة ، ومحـاولة العودة بالمجتمع الإسلامي إلى منابعه الأصلية (٢٢) ، كما نجحت في اختراق التنظيمات الطلابية وسيطرت على اتحاداتهـا، وامتد تأثيـرها إلى أعضاء هيئـة التدريس بالجامـعات (٢٣)، وذلك بسـبب مرونتها وعمـوميتها التي جعلتها قوية وقـادرة على استيعاب قوى اجتماعـية متباينة(٢٤). يعني ذلك في نظر رجـال الاجتـماع أن الحركـات الإسلامـية لا تقر الـتمايز الطبـقي في المجتمع، وأنها تتعدى الطبقـات وتحتويها كلها في الوقت ذاته على عكس الأيديولوجيات والأنظمة الفكرية التي ظهرت ابتداءً من القرن التـاسع عشر، والتي تصور المجتمع على أنه قائم على وجود طبقات ومصـالح اجتماعية (٢٥)، وتنظر الحركات الإسلامـية إلى المجتمع على أنه كيان توحده العقيدة، وليس كياناً يرتبط بمجـرد مصالح عملية وعلاقات إنسانية سطحيـة، وإذا أخذت هذه الحركات هذا الـتمايز في اعتـبارها فإنهـا تفعل ذلك من أجل التنديد بآثاره .

حادي عشر : الحركات الإسـلامية متعددة الأبعـاد تكتسح المجال الاجتمـاعي عبر موجـات متـتالية تغـمر بالتـدريج كل جوانب الحيـاة الاجتـماعيـة : من تعليم ، وآداب ،

واقتصاد ، وسياسة ، ولاينجو منها أي جانب حتى الهندام وكيفية الضحك والحب يمكن أن يخضع لها في وقت ما ، وهذا يعني في نظر رجال الاجتماع أنها حركة شاملة وشمولية .

الهوامش

(١) علي الكنز، الإسلام والهوية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ١٩٩٠ ص ٩٥.

(٢) جلال أمين ، بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث .

(٣) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٢ .

(٤) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٥ ـ ٩٦ .

(٥) نفس المصدر .

(٦) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٦ .

(٧) عاطف العقلة عضيبات ، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠ ص ١٥٢ .

(٨) سمير نعيم ، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٢٣١ .

(٩) تشير العقلانية في أكثر معانيها شيوعا إلى أسبقية العقل في فهم الحقائق الجوهرية عن العالم عما سواه . ويرتبط هذا المفهوم عادة بمفكري عصر التنوير في فرنسا . ويقول (سمارت) في شرحه لهذا المفهوم إنه قد أعلى من قيمة العقل ليقف في مواجهة الإيمان والسلطة التقليدية والمسائل الروحية، وأن روح عصر التنوير النقدية العقلانية وجهت ضد الحقائق المنزلة على الكتب المقدسة . ويقول أيضاً : « إن أفضل استخدام للعقلانية على المستوى الديني سلبي تماماً ويعتبر بذلك حركة مضادة للدين ذات نظرة نفعية تعطي وزناً كبيراً للمناقشات العلمية والتاريخية المضادة للإيمان » .

Ninlan Smart, Rationaliom, the Encyclopedia of philosophy, Macmillan pubishing, N.YR .

(١٠) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٦ .

(١١) نفس المصدر ص ٩٦ ـ ٩٧ .

(١٢) عبد الباقي الهرماسي ، علم الاجتماع الديني ، المجال والمكاسب والتساؤلات ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٣٠ .

(١٣) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٤ .

(١٤) محمد شقرون ، الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ١٣٢ .

(١٥) عاطف عضيبات ، الدين والتغير الاجتماعي ص ١٥٤ .

(١٦) نفس المصدر ص ١٥٤ .

(١٧) عاطف عضيبات ، الدين والتغير الاجتماعي ص ١٦١ .

(١٨) نفس المصدر ص ١٥٤ .

(١٩) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٢٠) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٢١) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٢ .

(٢٢) عاطف عضيبات ، الدين والتغير الاجتماعي ص ١٥٤ .

(٢٣) سمير نعيم ، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني ص ٢٣٣ .

(٢٤) علي الكنز نقلاً عن سمير أمين ، الإسلام والهوية ص ٩٢ .

(٢٥) علي الكنز ، الإسلام والهوية ص ٩٢ .

الفصل الثامن عشر

الاعتراف بفشل التحليلات الماركسية عن الصحوة الإسلامية

الفصل الثامن عشر

الاعتراف بفشل التحليلات الماركسية

في كلمات بسيطة وموجزة حسم الأستاذ (محمد قطب) القضية التي قضى رجال الاجتماع من الماركسيين العرب زمنا في دراستها. يقول الأستاذ محمد قطب : (جاءت الصحوة الإسلامية في موعدها المقدور من الله .. وكانت مفاجأة ضخمة لكثير من الناس). وعن الذين باغتتهم هذه الصحوة يقول : (هؤلاء قد أغفلوا حقيقة ضخمة تندرج تحتها حقائق كثيرة لاتسير حسب حساباتهم ، ولا تستطيع حساباتهم أن تصل إليها، لأن الله قد جعل على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا. أغفلوا بادىء ذي بدء أن الذي يدبر الأمر في هذا الكون العريض كله ليسوا هم وليس غيرهم من البشر ، إنما هو الله) (١) .

الماركسيون من رجال الاجتماع العرب ليس مرجعهم « الله عز وجل »، إنما مرجعهم : ماركس ، ولينين ، وماكس فيبر ، وألتوسير ، وغرامشي ، وسمير أمين ، وطيب تيزيني ، وعابد الجابري ، وحسين أحمد أمين ، ومحمد أركون ، وعبدالله العروي .. الخ .

يقول علي الكنز أستاذ الاجتماع في جامعة الجزائر في تفسيره للصحوة الإسلامية : (لتفسير صحوة وانتعاش التوجه الديني الذي تعرفه المجتمعات العربية المعاصرة استعملت العديد من فرضيات البحث ، لكل واحدة منها فعاليتها النظرية الخاصة . وباختلاف هذه الفرضيات من حيث التناول والطرح فهي ساعدت على كشف واقع التشكيلات الاجتماعية العربية الراهنة. هذه الفرضيات العديدة والمختلفة وضعت من قبل الكثيرين، من أمثال سمير أمين والطيب تيزيني ومحمد أركون وعبدالله العروي ومحمد عابد الجابري، وغيرهم من الذين زودوا الإنتاج العلمي بإنتاجهم الذي لايستهان به من حيث نوعية التحليل وثراؤه)(٢) .

وفي إحدى الحواشي لدراسته عن الإسلام والهوية يذكر أنه تبنى عنوان كتاب حسين أحمد أمين : دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين (٣). وفي

حاشية أخرى يقول : (ونستطيع هنا أن نردد الطريقة اللينينية المتعلقة (بالحلقة الأكثر ضعفاً) أو بطريقة غرامشي (الزمن التاريخي) أو حتى المقولة الألتوسيرية المستوحاة من التحليل النفسي)(٤).

هؤلاء هم مراجع الماركسيين العرب من رجال الاجتماع في تفسير الصحوة الإسلامية . وسنعرض فيما يلي اعترافاتهم الصريحة بإخفاق تحليلاتهم وتفسيراتهم لهذه الصحوة ، وماتضمنته هذه الاعترافات من تأكيد على خيبة أملهم في (العقلانية)(٥) ، التي ظنوا أنها ستساعدهم في فهم الواقع العربي .

أولاً : قولهم بارتباط الدين بالتراجع والتقهقر ، وارتباط العقلانية بالصعود والتطور.

الدين عند رجال الاجتماع تعبير عن الحزن ، وانعكاس لبؤس العالم وشقائه ، أما الفكر العقلاني فهو تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس تطور العالم وازدهاره .. ومن ثم فإن الصحوة الإسلامية وما يسمونه بانتعاش التوجه الديني هو عندهم تراجع وتقهقر إلى الوراء .

يقول علي الكنز : (.. فهل يمكن لنا أن ندلي بأن الوعي الديني أو التشبث بالدين هو مزامن للفترات التراجعية والمراحل المتقهقرة، وأن الفكر العقلاني يزامن الفترات التصاعدية أو المتطورة، ونقول إن ذلك هو تطبيق للقانون التاريخي .. وعليه فإن الدين هو بمثابة تعبير عن الحزن ، وبالتالي فهو انعكاس لبؤس العالم وشقائه وعكس ذلك اعتبار الفكر العقلاني بمثابة تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس هذه المرة تطور العالم وازدهاره)(٦).

اعترف الماركسيون العرب من رجال الاجتماع بعد مراجعة حساباتهم بفشل تصوراتهم عن الارتباط بين الدين والتقهقر، وبين العقلانية والصعود ، وساقوا الأسباب الآتية لبيان فشل هذا الارتباط :

١ – أن هذا الارتباط يأخذ تاريخ الغرب على أنه النموذج الأصلي والمرجعي لتاريخ البشرية ، وهذا غير صحيح باعترافهم .

٢ – أن هذا الارتباط يعتبر أحكاماً مسبقة لا أساس لها من الصحة ؛ لكونها غير مبنية على وقائع تاريخية أو براهين استدلالية.

٣ – أن هذا الارتباط يمثل في رأيهم سقوطاً فيما يسمونه (بغي الأيديولوجية

الوضعية[٧] والعلموية[٨] التي أنتجتها الثقافة الغربية)، بمعنى أنه (استهلاك لقراءة غربية يستهلكها الفكر العربي باسم العقلانية)، وبصورة أخرى إنه (تبنٍ لأيديولوجيات وفكر ونظريات أنتجت خارج المجتمعات العربية) وذلك حسب تعبيراتهم ذاتها التي أوردوها في ثنايا اعترافهم[٩].

ثانياً : قولهم بالقدوم المظفر والمنتصر لرجل التقنية وزوال مايسمى (برجل الدين).

من المعروف أنه ليس هناك رجال دين في الإسلام ، وإنما هناك علماء، فمصطلح (رجال الدين) انتقل إلينا من النصرانية وشاع استخدامه في بلادنا بسبب التأثر بحضارة الغرب.

اعتقد الماركسيون العرب من رجال الاجتماع نقلاً عن عبدالله العروي بأن مايسمى برجل الدين قد اختفى وزال من الساحة بسبب القدوم المظفر والمنتصر لرجل التقنية، لكنهم عادوا يعترفون بعدم صحة ذلك ، مؤكدين في نفس الوقت اعترافهم بفشل العقلانية وأشكال تحليلاتها. وساقوا بأنفسهم أيضاً أدلة عدم صحة افتراضهم السابق على النحو التالي[١٠] :

١ - أن الاعتقاد بزوال مايسمى برجال الدين مغالطة لاتشاهد في التاريخ، يقول علي الكنز معترفاً : (إن التحليل السوسيولوجي الذي جاء به عبدالله العروي وتبنيناه نحن بدورنا . . ماهو في نهاية الأمر إلا مغالطة يمكن أن تكون انطلقت من حالة تلبس صامتة وهي مغالطة لاتشاهد في التاريخ).

٢ - أن إيمانهم بزوال مايسمى برجل الدين كان سببه تبنيهم للعقلانية كشكل أيديولوجي، جعلهم يرون مايريدون هم رؤيته ، وهو زوال مايسمى برجل الدين ، يقول علي الكنز : (وهل اختفى رجل الدين عن الساحة فعلاً أم أن إدراكنا الأيديولوجي لهذه الساحة هو الذي أوحى لنا بذلك تحت أشكال عقلانية، حتى أصبحنا نؤمن بالوهم القائل بزوال رجل الدين؟ إنها صورة مزيفة جعلتنا نشاهد مانريد نحن مشاهدته). ويعترف علي الكنز مرة أخرى: (وبناء عليه وبما أنه من المحتمل جداً عدم اختفاء رجل الدين عن الساحة ، فإنه يجب أن نتساءل بل نسأل أنفسنا ليس عن هذا الاختفاء بما أنه لاوجود له على الإطلاق، بل عن عدم قدرتنا على كشف حضور رجل الدين بين فجوات الأيديولوجية المسيطرة حاليا)[١١].

ثالثاً : قولهم إن الصحوة الإسلامية ظهرت بسبب عدم نضوج التركيبة الطبقية العربية.

يعلل الماركسيون العرب ظهور الصحوة الإسلامية بما يسمونه عدم نضوج وعدم اكتمال تكوين التركيبة الطبقية في العالم العربي، التي من شأنها إذا كانت كاملة منسجمة وناضجة أن تؤدي إلى ظهور أيديولوجية علمانية وعقلانية، وأنها إذا كانت غير كاملة ومذبذبة ستؤدي إلى ظهور أيديولوجية دينية ولا عقلانية. ولهذا فإن عدم اكتمال ونضوج هذه التركيبة الطبقية في العالم العربي - كما يتصور الماركسيون العرب الذين وصفوها بأنها عاجزة ومشوهة ـ أدى إلى فراغ ، هذا الفراغ هو الذي أدى لظهور الصحوة الإسلامية.

ويستند الماركسيون من رجال الاجتماع العرب هنا إلى فكرة (محمد أركون) القائلة بأن المجتمعات العربية لايوجد لديها مايقابل أو يعادل طبقتي (البورجوازية والبروليتاريا) في المجتمعات الغربية، بمعنى أن هاتين الطبقتين اللتين تضامنتا وتصارعتا عملتا على إظهار الأيديولوجية العلمانية في الغرب، لكن ضعفهما الملحوظ في عالمنا العربي ساعد على ظهور الصحوة الإسلامية . هذا ويضيف الماركسيون العرب أسباباً أخرى لظهور الصحوة الإسلامية ، منها : الفشل الاجتماعي والاقتصادي للمجموعات التي أزالت الاستعمار وقامت بالتنمية الوطنية ، ومنها أيضاً وجود مجموعات متحالفة مع الغرب وأخرى طفيلية ظهرت وانتشرت أخيراً(١٢).

ثم يعود الماركسيون العرب من رجال الاجتماع إلى الاعتراف بفشل هذا التحليل استناداً إلى مايلي :

١ - أن هذا التحليل اعتمد على المماثلة والقياس بالغرب ، بمعنى أنه يعتبر أن الفئات التي ظهرت وتصارعت قديماً في أوربا وأنها تشبه الطبقات الرئيسة بها وخاصة البورجوازية والبروليتاريا. هذه المماثلة - باعترافهم - غير صحيحة لأن هاتين الطبقتين الرئيستين في المجتمعات العربية تختلفان من حيث السلوك عن النموذج الأصلي لهما، ومن ثم ـ نعتوهما ـ بعدم النضوج واللاعقلانية الذي مهد لظهور الصحوة الإسلامية(١٣). ويلخص الماركسيون العرب من رجال الاجتماع هذه النقطة بقولهم : « إن هذا الفكر التحليلي سجن نفسه في إطار محدد، وحبس نفسه في حقل تاريخي واجتماعي غريب عنه»(١٤) .

٢ - أن واقع المجتمع العربي لايتفق مع مايريده الماركسيون، ولايخضع أفراده (لقيم الإنتاج) التي يتحدثون عنها، ويعني هذا أن الناس لاتربطهم المصالح الاقتصادية وإنما الدين هو الذي يسيطر عليهم[١٥].

٣ - الخطاب الديني - باعترافهم - خطاب متفوق ولين، يجتاز ويؤثر على جميع الفئات الاجتماعية، بما فيها تلك الفئات التي يأملون أن تقوم بالتغيير ، كالبورجوازية والبروليتاريا ، بالإضافة إلى فئات صغار وكبار الموظفين[١٦] ، وفي عبارات صريحة تحوي اعترافاً صريحاً بفشل نموذج التحليل الماركسي، وبإخفاق واضطراب الفكر العقلاني، وبسعي كل الطبقات إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وممارسة الشعائر الدينية ، يقول علي الكنز: (نحن اليوم أمام فشل نموذج التحليل، وأمام قلق واضطراب الفكر العقلاني، وإذا كنا ننتظر على الأقل تأثيرات الطبقة العاملة والبورجوازية أن تتبلور وتتجسد داخل الحركة الاجتماعية، فنحن نلاحظ هروب هذه الطبقات عن كل الفاعلين : شعائر دينية ، وأصول عرقية ، والتحريض لتطبيق الشريعة الإسلامية في قانون الأسرة .. الخ ، إنه إخفاق في نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل)[١٧].

رابعاً : اعترافهم بأن نظرية الصراع الطبقي مسؤولة عن الدمار الذي يتخبطون فيه.

لازال الماركسيون العرب من رجال الاجتماع يصرون على أن فكرة الصراع الطبقي فكرة صائبة ، بالرغم من أنهم اتهموا هذه النظرية بأنها مسؤولة عن الدمار الذي يتخبطون فيه. كما يعترفون بأن بعض المحللين العرب أرادوا قراءة الواقع العربي ماضياً وحاضراً وانطلاقاً من معطيات المجتمعات الغربية وفي ضوئها.

ويعترفون كذلك بأنه في هذا التاريخ الأوربي الذي يتخذونه كنموذج نادراً ما تطاحنت الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية، وأنها لم تكن فاعلة مباشرة ، ولم تتمكن من فرض نفسها كطبقات.

كما يعترفون بأنهم تسرعوا في الحكم على الواقع العربي، لأنهم لم يراجعوا نظرية الصراع الطبقي في فئاتها المرجعية المستعملة وفي منطلقاتها النظرية، ولم يتأكدوا من صحتها ومدى ملاءمتها ومدى صحة وقابلية أدواتها، بل اعتبروا أن هذه النظرية هي الواقع الوحيد، واحتقروا الحركة الإسلامية لأنها لم تتطابق مع نموذجهم المرسوم[١٨].

وسجل هذه الاعترافات علي الكنز بقوله :

(لقد تسرعنا في مشاهدة الطبقات وفئاتها، وكذلك البورجوازية والبروليتاريا والبورجوازية الصغيرة والفلاحين داخل الحركات الاجتماعية والسياسية التي زعزعت بلدان العالم الثالث، وقد تم هذا التسرع دون مساءلة المنطلقات النظرية والفئات المرجعية المستعملة، وحتى التأكد من صحتها ومدى ملاءمتها. وهكذا قمنا بالمعاينة دون التفكير في مدى صحة وقابلية تلك الأدوات، بحيث أصبحت النظرية العلمية للطبقات هي المرجع الوحيد. وعندما نشاهد الطبقات الاجتماعية حيث لم تكن موجودة حتى وإن تم ذلك على حساب الحركة الاجتماعية واحتقارها، لا لشيء إلا لأنها غير مطابقة للنموذج المرسوم)(١٨).

خامساً : اعترافهم بعدم ارتباط ظهور الجماعات الإسلامية بانحطاط وتدهور الظروف الاقتصادية والاجتماعية أو تطورها.

تبنى بعض الماركسيين العرب من رجال الاجتماع فكرة أن هزيمة ١٩٦٧ وتدهور الظروف الاجتماعية والاقتصادية هي السبب الرئيس لظهور الجماعات الإسلامية، ومن ثم رأوا أن مايسمى بالفهم العلمي السليم لما يسمونه بهذه الظاهرة والتصدي لها بجدية لايتحقق إلا بفهم البنية الاجتماعية التي ظهرت فيها، وفهم مجموعة الظروف الاقتصادية والسياسية السائدة، بمعنى أن الصحوة الإسلامية ظهرت كردة فعل لحالة أزمة حادة وعامة على المستوى الاجتماعي، وأن وجود أزمة حادة وعامة كان ولايزال الشرط الضروري اللازم لظهور واندفاع مايسمونه بالحركات الدينية والاجتماعية ذات الطابع التعبيري.

يقول عضيبات أستاذ الاجتماع بجامعة اليرموك بالأردن : (هذا ويلاحظ خلال التاريخ العربي أن ظهور الحركات الدينية الاجتماعية كان ولايزال مرتبطاً بفترات الاضطراب الحاد التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهدداً، لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية ولاتزال بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدها ولايزال يشهدها مجتمعنا العربي الإسلامي)(١٩).

واستشهد (عضيبات) بالأزمة التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي خلال فترة حكم معاوية، والتي مهدت لعمر بن عبدالعزيز إعادة توجيه الحكم بما يتفق والمبادىء الإسلامية، كما استشهد أيضاً بتجربة الإخوان المسلمين التي أسسها (حسن البنا)، والأزمات التي كان يعانيها المجتمع في عهده ليصل في النهاية إلى القول بأنه (من المؤكد أنه في ظل الظروف البالية والقلقة التي يعيشها الآن مجتمعنا العربي الإسلامي ، فإن

نشاط الحركات الدينية مستمر لمواجهة هذه الظروف)[٢٠].

أخذ سمير نعيم أستاذ الاجتماع بجامعة عين شمس بمصر كمثال سعى فيه جاهداً ليثبت أن سبب انتشار الدين والجماعات الإسلامية كان مرتبطاً بالخلل الذي أصاب النظم الاجتماعية في مصر على كافة المستويات.

تعرض نعيم لفساد النظام الاقتصادي الذي قال إن مفاتيحه قد أصبحت في يد الغرب الذي يملك في أي لحظة إحداث انهيار في هذا الاقتصاد إذا ما تهددت مصالحه، أو تعارضت القرارات القومية المصرية مع هذه المصالح . كما كشف عن تراجع الصناعات التحويلية والزراعة ، وتراجع دور الدولة في إقامة المشروعات الكبرى التي تستوعب الطاقة العاملة، وتحدث عن ظهور واستشراء الفئات الطفيلية التي شهدت ثراء فاحشاً من خلال عملية تخريب الاقتصاد المصري ، وانتشار تجار العملة وزيادة معدلات التضخم واشتداد أزمة الإسكان وبطالة الشبان المتعلمين، وكذلك انتشار الفساد والانحلال الخلقي وتراجع قيم الشرف، وأن المال أصبح هو القيمة العليا ، وأصبحت الغاية تبرر الوسيلة حتى لو كانت هذه الوسيلة هي بيع الشرف أو الدعارة.

وعن تدهور النظام التعليمي أوضح نعيم أنه نظام يعتمد على التلقين القائم على حشو ذهن الطالب خلال مراحل الدراسة بمعلومات عليه أن يحفظها دون أن يشغل عقله بالتحليل والنقد، ودون أن يشجع على المعرفة والفكر أو المطالعة في المكتبات.

وعن فساد الثقافة والإعلام بين نعيم كيف أن الثقافة تحولت إلى سلعة تجارية واستثمارية تهتم بالربح وبالمظهر أكثر من الفائدة والمضمون، وأشار أيضاً إلى الفن الهابط والمبتذل في المسارح المتاح فقط لمن يقدرون على تحمل أثمان دخول هذه المسارح، ولتلك الفئة من الشباب التي تتفق قيمها وميولها مع ذلك النوع من الفن المشجع على الانحراف. أما وسائل الإعلام فإنها تعرض لجماهير الشباب صوراً متنوعة وبكثافة عالية للإنفاق البذخي والمظاهر الاستهلاكية التي تعجز غالبية الشباب عن مجاراتها، كما أنها تعرض نماذج سلوكية وثقافية غريبة مبتذلة بما يثير نقمة واشمئزاز الكثير من الشباب، أو يمثل غواية لهم للانحراف .

أوضح نعيم أن نتائج فساد كل الأنظمة من : اقتصادية، وسياسية، وتربوية، وثقافية.. تصب في الأسرة التي تقوم بالتنشئة الاجتماعية الأولى للإنسان ، ثم تحدث عن المشكلات اليومية التي تواجهها الأسرة المصرية من : مواصلات، وإسكان، وغذاء،

وملبس، وتعليم، وصحة، وتلوث، وضوضاء، وفوضى، واضطراب، وتسيب، وفساد، وحصار إعلامي ودعائي .. الخ [٢١].

انتهى سمير نعيم من كل ذلك إلى القول بأن كل هذه الظروف أدت إلى ظهور الجماعات الإسلامية التي انضم إليها الشباب لمواجهة هذا الفساد وهذا الخلل في النظم الاجتماعية، وأن هذه الجماعات قد سارعت لملء الفراغ الثقافي الذي تسبب عن فساد الثقافة والإعلام بطبع كتب وصحف ومجلات وأشرطة وفيديو كاسيت بحجم ضخم ، واعترف نعيم كذلك بزيادة حجم الإقبال على هذا المنتج . كما أشار إلى دور هذه الجماعات في بيع ملابس المحجبات والكتب والدروس الخصوصية بأسعار رمزية زهيدة، وأنها قامت بخدمات إنسانية اجتماعية عبر المساجد ، كالعلاج الصحي في المستوصفات ، والدروس المجانية للطلاب أو المساعدات الاجتماعية ودور الحضانة .. الخ [٢٢].

تؤكد الشهادة السابقة لعضيبات وسمير نعيم هذا الدور الإيجابي والبناء للجماعات الإسلامية في مواجهة الخلل والفساد الذي حل بالنظم الاجتماعية وأصابها في الصميم، ومع ذلك يصر رجال الاجتماع على مهاجمة هذه الجماعات ومناصبتها العداء لا لشيء إلا لأن ماركسيتهم تعادي الدين وكل مايرتبط به من حركات ورموز.

ومع كل هذا فإن الصحوة الإسلامية لم تظهر بسبب تدهور البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع، وإنما جاءت كما يقول الأستاذ محمد قطب : (في موعدها المقدور من الله). ونأتي هنا إلى اعترافات البعض الآخر من الماركسيين العرب من رجال الاجتماع بخطأ الربط بين ظهور الصحوة الإسلامية وتدهور الظروف الاقتصادية والاجتماعية.

يرى علي الكنز أن ربط انتشار الدين بالانحطاط أو التطور الاقتصدي والاجتماعي منزلق وقع فيه رجال الاجتماع ، واستدل الكنز لإثبات ذلك بالماضي الأوروبي ذاته، الذي ظهرت فيه الرأسمالية في الأصل في وقت عرفت فيه البلدان الأوربية إصلاحات دينية، وربطت التنمية بانتشار الأيديولوجية الدينية كما حدث في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية وهولندا .

استدل الكنز أيضاً باليابان في الحاضر المعاصر التي تربعت على عرش الاقتصاد العالمي مقابلة بالصين، فاليابان ربطت الدين بالمجتمع والدولة ربطاً عضوياً، وفعلت الصين المستحيل لمنع ذلك[٢٣].

ويشير الكنز في مثال آخر إلى الكاثوليكية التي أثارت العمال والشعب البولوني لمحاربة الطبقة الحاكمة، وإلى الإيرلنديين ومناهضتهم للبروتستانت الأنجليز، ويوجز الكنز ملاحظاته هذه معترفاً بقوله : (وبإمكاننا تعداد هذا النوع من الملاحظات اللامنتهية، وتوضح اليوم كما في الأمس بأن البعد الديني قد ساهم دوماً بشكل أو بآخر في تبلور الهوية الجماعية، وبأن انتشاره لم يرتبط في كل زمان ومكان بفترات الانحطاط أو التطور الاقتصادي الاجتماعي)[٢٤].

ويعطي فرحان الديك مثالاً آخر من الواقع العربي على خطأ هذا الربط فيقول : (.. فظهور مثل هذه الحركات لايمكن رده كما يفعل البعض إلى تردي الوضع الاقتصادي وربط ظاهرة الصحوة الدينية بالأزمة الاقتصادية، لأن مايسمى بالمد الديني ظهر وتطور في الفترة الزمنية نفسها التي تميزت أيضاً بالطفرة أو الفورة الاقتصادية التي عرفتها ـ ولكن بدرجات متفاوتة بالطبع ـ كل المجتمعات العربية)[٢٥].

إلا أن المثير للدهشة والعجب أن يدعي رجال الاجتماع بعد كل اعترافاتهم بفشل تحليلاتهم أن التيارات الوطنية والليبرالية واليسارية والقومية هي المحاصرة في بلادنا، وأن هناك تضييقاً على دعاتها وتنظيماتها، وأنه لهذا السبب فإن الساحة ستظل شبه خالية أمام الحركات الدينية الاجتماعية وسيملأ فكرها وتنظيماتها الفراغ القائم[٢٦].

لا أحد يشك في عدم صحة هذا الادعاء، ولا أحد ينكر أن التنظيمات الإسلامية هي المحاصرة من الداخل والخارج، وأن هناك تضييقا على دعاتها، وأن الساحة ليست خالية تماماً أمامها، ولايرد هذا الادعاء إلا اعترافاتهم أنفسهم بفشل تحليلاتهم وتفسيراتهم وافتراضاتهم، وعلى رأسها نظرية الصراع الطبقي .

جاءت هذه الاعترافات للماركسيين العرب من رجال الاجتماع إثر دروس قاسية تعلموها من الصحوة الإسلامية، كان أقسى هذه الدروس عليهم أن تاريخ الوطن العربي ليس هو إعادة ولا تكرار لتاريخ أوربا في القرن العشرين ، عبر الماركسيون عن ذلك بمرارة في قولهم: (وبكل قساوة تمكن الفكر العربي العقلاني اليوم من اكتشاف هذا الدرس الجدلي)[٢٧]. أما الفكر العقلاني ذاته فقد أصيب كما أوضحنا سابقاً بأزمة عميقة أجبرت أصحابه على ضرورة التفكير في نقده نقداً جذرياً، مع الاعتراف بأن هذا الفكر العقلاني مأخوذ من الثقافة الغربية بطريقة سيئة جداً بنص عباراتهم .

علمتهم الصحوة الإسلامية أن عليهم التخلي عن الوضعية التي غلفت لهم بغطاءات

ماركسية متدنية ورديئة بنص عباراتهم أيضاً ، وأن الجماعات الإسلامية ليست بطبقات اجتماعية، وأن عليهم أن يلحظوا هذه الصحوة بكل رصانة وبكل سكينة – بنص عباراتهم كذلك – على أساس أن هذا هو أول شرط للتحليل العقلاني، الذي أجبرته هذه الصحوة على أن يعيد النظر في افتراضاته ومنطلقاته النظرية وحتى إشكالياته ومنهجياته على أمل زائف من أن يتمكنوا من ضبط مايسمونه بالواقع التاريخي.

الصحوة الإسلامية عند الماركسيين العرب من رجال الاجتماع (تحديد سالب لكيان اجتماعي يستعيد حيويته ويتبلور في حركة سياسية)[٢٨]. تصور رجال الاجتماع أنه لازال بإمكان الفكر العقلاني مواجهة هذه الصحوة إذا نوع مجالات بحثه وانفتح على هذه الصحوة واعترف بها كواقع، وأن يتخلى عن منهجيته القائمة على أساس عالم متخيل. إلا أنهم رغم ذلك يرون أن الصحوة الإسلامية هي انحراف للوطن العربي عن مساره الطبيعي وتجميد لتطوره، ذلك لأن هذه الصحوة رفضت رفضاً كلياً الحداثة والعلمانية والليبرالية والتقدمية، ولهذا رموها بالانحراف والجمود.

اعترف رجال الاجتماع بأن فشل التجارب التنموية والوطنية تسبب في ثغرة أدت إلى ما أطلقوا عليه بالهجمة الواسعة للتوجه الديني الذي غاص في هذه الثغرة وحقق نجاحاً لامعاً وسريعاً.

تعلم الماركسون العرب من الصحوة الإسلامية درساً قاسياً آخر، هو أن الدين يمكن أن ينوب عن رمزيتهم العقلانية والعلموية التي تشهد – كما يقولون – أزمة عميقة ، تعلموا أيضاً أن الإسلام بصفة خاصة يمكن أن يستفيد بشدة من الاضطراب الذي تسبب عن التقنية الغربية وأزمة الأنظمة السياسية الغربية[٢٩].

تعلموا أيضا أن الإسلام لا العقلانية هو المطابق للوسط الثقافي المحلي وللمرجع التاريخي والحضاري للشعوب وأخلاقياتها، أما الإسلام السياسي ـ كما يسمونه ـ فهو كالحوت في البحر بنص عباراتهم [٣٠]، وأنه يتميز باستراتيجية وبتكتيك وبتقنيات الخطابة والدعاية، وأنه يستمد سلطته من الجماهير[٣١].

علمتهم الصحوة الإسلامية أن الدين يمكن أن يتغلب على غيره في كل الفترات ، سواء أكانت فترات صعود نحو العلمانية والعقلانية، أو فترات انحطاط وتدهور كما يتصورون.

ودرس آخر شديد القسوة تعلموه من الصحوة الإسلامية، هو قدرة الإسلام على الانتشار الواسع المحلي والوطني، وقدرته على إفشال الأحزاب والحركات السياسية

العلمانية التي تأسست في خضم حركات التحرر والتشييد الوطني، وقدرته على التحول بسرعة خاطفة إلى أحزاب جماهيرية تستطيع توجيه أسلحتها الثقيلة ـ حسب عباراتهم ـ نحو مسألة شرعية السلطة السياسية وأنظمتها القائمة على الوطنية والتنموية[٣٢]، يقول علي الكنز :

(لقد بنيت الأنظمة العربية اليوم على أسس الوطنية والتنموية ونراها اليوم تنحسر وتنهار بوطنيتها وتنميتها في الوقت ذاته).

الهوامش

(١) محمد قطب ، واقعنا المعاصر ، مؤسسة المدينة ، جدة ١٩٨٩ ، ص ٣٦٤.

(٢) علي الكنز ، الإسلام والهوية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٧.

(٣) تابع ص ١٠٠ . (٤) تابع ص ١٠٨

(٥) انظر تعريف العقلانية ، الحلقة الأولى ، حاشية رقم ٩ في الفصل السابق.

(٦) علي الكنز ص ٩٩

(٧) أول من استخدم مصطلح الوضعية هو سان سيمون ليشير به إلى منهج علمي يمتد ليشمل الفلسفة أيضاً ، ثم تبناه بعد ذلك أوجست كونت ليؤسس به حركة فلسفية كبيرة انتشرت بقوة في كل بلاد العالم الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. تقوم الوضعية على مبدأ أن العلم هو المصدر الصادق والوحيد للمعرفة والحقائق. وتتخذ الوضعية موقفاً عدائياً من الدين ، ولهذا فهي تنكر كل جوهر يذهب وراء حقائق العلم وقوانينه، وترفض أي نوع من الميتافيزيقيا، واستبدلت الدين المعروف بدين وضعي كما وضعت أخلاقاً وسياسة وضعية.

أنظر : Nicola Abbagnano, posivitism, the Encyclopedia of philosophy, Macmillan publishing N.Y.Q London p 414

هذا وأطلق الشيخ مصطفى صبري على هذه الفلسفة بالفلسفة الوضعية (الإثباتية) الإلحادية ، وعاب على علماء الأزهر انخداعهم بها وعدم إدراكهم لإلحادها، انظر : مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج ١ ، ص ١٤٨ – ١٤٩ ويعتبر الشيخ فريد وجدي من أبرز العلماء في الأزهر الذين خدعتهم هذه الفلسفة إلى درجة أنه أكد توافقها مع الإسلام وكتب عنها قائلا : (.. هذا هو رأي الفلسفة الوضعية التي أساسها الدليل المحسوس الذي لاينقض في أي عهد من العهود المستقبلة ، وهو يعتبر أساس الحكمة الإسلامية ﴿ **يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة** ﴾ .. انظر : محمد فريد وجدي ، السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة ، مجلة الأزهر ج ٣ ربيع الأول ١٣٦٤/١٩٤٥، مجلد ١٦ ص ١٠٠ .

(٨) العلموية أو النزعة التعالمية مصطلح يعني أن العلم يستطيع أن يزود الجنس البشري بفلسفة شاملة في الحياة ، ويحل جميع المشكلات ، وينظر إليه كأيديولوجية تشتمل على أرفع القيم وأرقاها. انظر : محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ص ٤٠٣ .

(٩) – (١٨) على الكنز ص ٩٩ – ١٠٢

(١٩) عاطف العقلة عضيبات ، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي ، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ص ١٥٥.

(٢٠) تابع ص ١٥٧.

(٢١) سمير نعيم أحمد ، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات

الوحدة العربية ، بيروت ص ٢٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧.

(٢٢) تابع ص ٢٣٤ .　　(٢٣) علي الكنز ص ١٠٥.

(٢٤) تابع ١٠٥ – ١٠٦.

(٢٥) فرحان الديك ، الأساس الديني في الشخصية العربية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ص ١١٨.

(٢٦) عضبيات ص ١٦٠ .　　(٢٧) ٣٣ علي الكنز ص ١٠٠ – ١٠٩.



الفصل التاسع عشر

المتدينون والمرض العقلي

الفصل التاسع عشر

المتدينون والمرضى العقليين

لرجال الاجتماع في بلادنا مقولات تثير الدهشة والاستغراب، منها مايدل على دهاء ومكر شديدين كقول (عضيبات) ـ الذي أشرنا إليه في الحلقة الماضية ـ بأن التيارات الوطنية الليبرالية واليسارية والقومية محاصرة في مجتمعاتنا ، وأن هناك تضييقاً على دعاتها وتنظيماتها ، وأن الساحة شبه خالية أمام الحركات الدينية التي سيملأ فكرها وتنظيماتها الفراغ القائم (١) .

ومنها مايدل على سطحية وسذاجة تفوق الحد، يقول سمير نعيم (أستاذ الاجتماع بجامعة عين شمس بالقاهرة)، بأن الجماعات الإسلامية جزء من مخطط إمبريالي تسانده قوى إقليمية ومحلية ، تهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعي وتفسيخ المجتمع من جهة، وتكريس تخلفه تدعيما لتبعيته من جهة أخرى(٢). رغم أن أبسط الحقائق تقول إنه لا خطر أشد على الإمبريالية والصيهونية والقوى الإقليمية والمحلية من الصحوة الإسلامية وحركاتها وجماعاتها.

وحقيقة الأمر أن الموقف العدائي لرجال الاجتماع في بلادنا من الصحوة الإسلامية يرتبط ارتباطاً لاينفصم بموقفهم العدائي من الدين .

الدين كما يراه رجال الاجتماع في بلادنا (وهم)، و (خيبة أمل الزمن الراهن)، و (رد فعل سلبي للضمير الجمعي)، و (عصاب نفسي)، و (مأوى لموت بطيء)(٣).

طالب رجال الاجتماع في بلادنا علناً وبلا حياء ترك الاعتقاد بالدين. يقول علي الكنز أستاذ الاجتماع بجامعة الجزائر : (قبل كل شيء علينا ترك الاعتقاد بالدين، لأنه لم يبرهن على أن الدين أصبح بمثابة رؤية للعالم، أو فهو وظيفة عكسية للتطور التاريخي والاجتماعي)(٤). أما هؤلاء الذين يدخلون في دين الله من خارج مجتمعاتنا في الوقت الذي يخرج رجال الاجتماع منه، فهم في نظرهم أفراد منعزلون، ولهذا فالإسلام عندهم لم يظفر بمسلمين جدد، والصحوة الإسلامية ـ بناء على هذا التصور ـ نوع من التراكم المكثف للتجربة الإسلامية شأنها شأن تراكم رأس المال (٥) . وكما أشرنا من قبل فإن

أحد الأسباب الرئيسة لكراهية رجال الاجتماع في بلادنا للصحوة الإسلامية، هو رفض هذه الصحوة المفاهيم الجديدة إجمالاً كمنظومة الحداثة، ورفضها للعقلانية كنمط للتفكير وكمشروع مجتمعي، كما أشار إلى ذلك (الهرماسي) أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية الذي اعترف بفشل هذه المفاهيم في قوله : (.. لا لسبب إلا لأنها فشلت في بعض الميادين)[٦] .

هؤلاء الذين يقولون إن الجماعات الإسلامية جزء من مخطط إمبريالي صهيوني، ورموا هذه الجماعات بالتطرف، اشتقوا تعريفاتهم للتطرف من كتاب يهود كتبوها في قواميس ودوائر المعارف الفلسفية وأضفوا عليها الطابع العلمي ، ولهذا كان التمسك والالتزام بالدين أو العودة إليه ـ كما اعتبره رجال الاجتماع العرب نقلاً من كتاب يهود مثل (روزنتال ويادين) ـ جموداً عقائدياً وانغلاقاً عقلياً . وهذا هو التطرف ـ عندهم ـ الذي اعتقدوا أنه جوهر الفكر الذي تتمحور حوله كل الجماعات الإسلامية التي هي الآن ـ وبناء على هذا التصور ـ جماعات متطرفة [٧] .

وطبقاً لتعريفات الكتاب اليهود عن التطرف، فإن رجال الاجتماع في بلادنا يرون أن الشاب الذي لايقبل معتقداً غير الإسلام، والذي يعتقد أن الإسلام صادق صدقاً مطلقاً وأبدياً، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأنه لا مجال لمناقشته والبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه، هذا الشاب الذي يرى أن المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لاتستمد إلا من عقيدة الإسلام والذي يدين كل عقيدة تخالف عقيدة الإسلام هو (شاب متطرف) . ومن ثم كان الالتزام بالإسلام وتعاليمه تطرفاً لأنه ـ كما يرى سمير نعيم ـ حنين إلى الماضي ، وعودة إلى الوراء ، ومنحى رجعياً يجر العلاقات الاجتماعية إلى أوضاع بالية لاتتناسب مع تقدم العصر . هذا هو الإسلام في نظر رجال الاجتماع[٨] .

أما الحجاب (الذي شرعه الله تعالى)، والنقاب، واللحى، والجلابيب القصيرة (التي في بعضها اتقاء للفتنة والتزام بسنة رسول الله ﷺ)، وكذلك منع الاختلاط، والمناظرات بين الإسلام والنصرانية، فهي ـ عند سمير نعيم ـ مظاهر سلوكية تعبر عن التطرف[٩] . لكن التبرج، وحلق اللحية، وارتداء الأزياء الأوربية بمختلف تقاليعها، والاختلاط بين الرجال والنساء، وسيادة النصرانية، وعبادة الصليب، والتثليث على الإسلام ، فهي عين الاعتدال عنده.

أما أشد مقولات رجال الاجتماع إثارة للدهشة والاستغراب فهي وصفهم لشباب الجماعات الإسلامية بأنهم يمثلون شخصيات مريضة، وأنهم مرضى عقليون يعانون من

الجنون الدوري ، أو جنون الاضطهاد والعظمة على حد تعبيرات سمير نعيم[١٠] .

وتمسك الشباب المتدين بتعاليم الإسلام المتعلقة بالمرأة عند ـ سمير نعيم ـ مرض عقلي يعاني أصحابه من أوهام حيوانية الرجل وشهوانيته تجاه المرأة ، وأنهم ـ أي هذا الشباب ـ يشكون في أنفسهم وفي الآخرين ، وأن نظرتهم إلى المرأة تسقط ما في أنفسهم من مشاعر شهوانية مكبوتة ومشاعر دونية وعدم ثقة بالنفس[١١] . بهذه الأوصاف الحادة والعنيفة ذات الطابع الفرويدي شن ـ سمير نعيم ـ هجومه الضاري على شباب الجماعات الإسلامية الذين يريدون أن يحفظوا للمجتمع نقاءه وطهارته ، وأن يقفوا في وجه تيارات خطف واغتصاب النساء ، وفساد العلاقات بين الجنسين، واعتبار المرأة سلعة للعرض والمشاهدة وإثارة المتعة على كافة الأصعدة من المنزل إلى الشارع إلى الإعلام إلى المجتمع .

إذن ماهو البديل عند رجال الاجتماع في بلادنا إذا لم ينضم الشباب إلى الجماعات الإسلامية ؟

هذه هي اعترافات (سمير نعيم) ذاته عن هذا البديل ، يقول (سمير نعيم) :

من ملاحظة الواقع الاجتماعي وماتنشره الصحف اليومية يتضح مايأتي :

١ ـ يلجأ البعض إلى الهجرة إلى الخارج هروباً من الضغوط الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية التي يعانونها ، وهي بالطبع حلول فردية ، ولكن من الثابت أنها غير متاحة لجميع قطاعات الشباب ، فالفقراء منهم عاجزون حتى عن ذلك الحل الذي يتطلب اتصالات وعلاقات للحصول على عقد عمل في أحد الأقطار العربية ونفقات سفر لاتتوافر للجميع ، والبعض الآخر يظل يحلم بالهجرة كأمل زائف لمواجه مشكلاته.

٢ ـ يلجأ البعض الآخر إلى ممارسة أعمال غير مشروعة كالاتجار في المخدرات أو في العملة والرشوة والتهريب .. الخ .

٣ ـ يلجأ فريق آخر إلى الجريمة التقليدية أو غير التقليدية ، حيث تنتشر سرقات المساكن والسيارات والمحلات التجارية، والنصب، والاحتيال، والاغتصاب، والاعتداء على الأراضي الزراعية وعلى أملاك الغير والدولة .. الخ .

٤ ـ يتجه آخرون إلى إدمان المخدرات كحل هروبي انسحابي للمشكلات التي يعانونها.

٥ - يصاب البعض عندما يعجز عن كل من الحلول المشروعة وغير المشروعة ـ نظراً إلى مايتمتع به من قيم إيجابية قوية ـ بالاضطراب النفسي والعقلي، وبالتالي فإن المجتمع المصري يشهد تزايداً في هذه الأمراض[١٢] .

تعني السطور السابقة ـ باعتراف سمير نعيم ـ أن البديل لانضمام الشباب إلى الجماعات الإسلامية هو الهجرة أو التفكير فيها، أو ممارسة الأعمال غير المشروعة، كالاتجار في المخدرات، أو العملة، أو الرشوة والتهريب، أو ممارسة الجريمة التقليدية أو غير التقليدية ، أو إدمان للمخدرات .

ونقف قليلاً عند النقطة الخامسة التي تعتبر أيضاً من المقولات المثيرة للدهشة والعجب، وهي القول بأن القيم الإيجابية القوية التي يتمتع بها الشباب يمكن أن تؤدي بهم إلى الإصابة بالاضطراب النفسي والعقلي، حيث يريد سمير نعيم هنا أن يثبت أن شباب الجماعات الإسلامية الذي لم يلجأ إلى السلوكيات اللاسوية، ولجأ إلى الدين، مصاب باضطرابات نفسية وعقلية بسبب هذه القيم الإيجابية التي يتمسك بها ؛ لأن رغبة هذا الشباب في العودة إلى نموذج المجتمع الفاضل باللجوء إلى الدين ماهي إلا هروب من الواقع، ورفض له، وتعلق بأمل كاذب في الخلاص من المشكلات التي يواجهها[١٣] .

الخطأ الفادح الذي وقع فيه سمير نعيم هنا ـ وهو ربطه بين التمسك بالقيم الإيجابية والإصابة بالاضطرابات النفسية والعقلية طعناً في شباب الجماعات الإسلامية ـ كشف وشهد به عن أن معلوماته في علم النفس وتشخيص الاختلالات العقلية وقفت عند حدود الخمسينيات . لم يطلع سمير نعيم على جهود جمعية الطب النفسي الأمريكية (APA)التي بدأت منذ عام ١٩٨٣ في محاولة طموحة مثيرة الجدل للإسراع بتطوير علوم وتشخيصات الأمراض العقلية لإعادة تنقيح كتيبها عن هذه الأمراض ، وقد أثمرت هذه الجهود بإصدار كتيب جديد في عام ١٩٨٠ شارك في إعداده المئات من العلماء والمهنيين في ميدان الصحة العقلية . ويعرف هذا الكتيب (بالوجيز التشخيصي والإحصائي للأمراض العقلية – الطبعة الثالثة) ويشار إليه اختصاراً DSM- III . ويعتبر هذا الكتيب تطوراً كبيراً في حقل التصنيف والوصف العلمي لهذه الأمراض ، وكان له أكبر الأثر – كما يرى هؤلاء العلماء – في علاج مختلف أنواع الاختلالات العقلية. الذي يهمنا في شأن هذا الكتيب الذي لم يتابع ـ سمير نعيم ـ مراحل تطوره ، فإتهم شباب الجماعات الإسلامية بالتطرف وبالاختلال العقلي، هو هذا الإسهام الذي اعتبره

المختصون في هذا الميدان من أعظم اكتشافاتهم، وهو (الفصل بين الأمراض العقلية والسلوكيات) ، تلك التي حدد منها الكتيب مباشرة وبوضوح (سلوكيات التطرف) التي يرى الكتيب أنها مشتقة من المعايير المجتمعية، وليست ناتجة بالضرورة عن الأمراض العقلية[١٤].

فماذا عسى أن يقول سمير نعيم بعد ذلك؟

نسجل بعد ذلك على سمير نعيم شهادته واعترافه بأصالة القيم التي يحملها شباب الجماعات الإسلامية ، واعترافه أيضاً بأن التجاء هذا الشباب إلى الدين حماه من الدمار الشامل الذي أصيب به غيره من الشباب .

أولاً : يعترف سمير نعيم بأنه بالرغم من أن شباب الجماعات الإسلامية في مناطق تعاني من التخلف والفقر والحرمان من إشباع الحاجات الأساسية ، وبالرغم من انسداد طرق الهجرة أمامهم لصغر سنهم وقلة خبرتهم وعجزهم عن توفير مصاريف السفر وعدم الحاجة إليهم في البلاد النفطية ، وبالرغم من صعوبة إمكانية حدوث أي تغيير في أوضاعهم وأوضاع أسرهم وقراهم ، وبالرغم من أنهم يخبرون الفقر والمعاناة طوال سني حياتهم مع مشاهدتهم للتفاوت الهائل في حظوظ البشر في مصر، واختلال توزيع الثروة بها لصالح الأغلبية الميسورة ، بالرغم من كل ذلك فإن القيم التي يتمتع بها هذا الشباب منعته من الانخراط في الأعمال الإجرامية وغير المشروعة واللاأخلاقية[١٥] .

هذا ويحاول ــ سمير نعيم ــ جاهداً أن يربط بين انضمام الشباب إلى الجماعات الإسلامية وبين حالة الفقر والحرمان والمعاناة التي يواجهونها، ولما وجد أن افتراضاته ستسقط بوجود شباب ينتمي إلى أسر ميسورة الحال من بين شباب الجماعات الإسلامية فسر ذلك بقوله : (.. وفي رأينا أن هؤلاء جميعاً مهما ارتفعت دخولهم فهم يعتبرون من ذوي الدخل المحدود ــ موظفي حكومة ــ ويعانون أيضاً الإحباط بفعل التضخم وارتفاع الأسعار والتطلعات الطبقية والاستهلاكية والتفاوت الاجتماعي الحاد)، أي أنه أرجع انضمام هذا الشباب إلى الجماعات الإسلامية إلى تدهور الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وهذا ماأبطلناه في الفصل السابق، لكنه اعترف هنا مؤكداً أصالة القيم التي يتمتع بها هذا الشباب فقال : (.. وامتناعهم عن مسايرة دروب الفساد المختلفة كالرشوة والاختلاس .. الخ استناداً إلى مايتمتعون به من قيم أصيلة)[١٦] .

ثانياً : اعترف سمير نعيم بأن الالتجاء إلى الدين كأسلوب لمواجهة المشكلات الشخصية والمجتمعية دون غيره من الأساليب اللاسوية التي أشار إليها، هو حماية من الدمار الشامل .. يقول سمير نعيم : (إن اللجوء إلى هذا الأسلوب لمواجهة المشكلات

الشخصية والمجتمعية دون غيره من الأساليب السابق ذكرها إنما هو في رأينا وسيلة دفاعية لحماية الذات من الدمار الشامل، وذلك باللجوء إلى المخدرات أو الجريمة أو الجنون أو الفساد)[١٧].

إلا أن عداء – سمير نعيم – للدين جعله يصور التسلح بالتعاليم الدينية مصيدة دمار للشباب وللمجتمع [١٨]، وجعله يرى أن المساجد تقوم بأدوار تضليلية[١٩].

هذا وقد كشف رجال الاجتماع عن خشيتهم من أن يتسبب نمو التيار الإسلامي وتعاظمه في مصر إلى أن تتحول مصر إلى مجتمع يسوده الطابع الإسلامي ، خاصة بعد أن لاحظوا تأثر العاملين المصريين وأبنائهم في السعودية بهذا الطابع الإسلامي الذي يحملونه معهم إلى مصر بعد عودتهم. هذا وعبر رجال الاجتماع عن عدائهم الصارخ لهذا الطابع الإسلامي على النحو التالي ، يقول سمير نعيم :

(ومن اللافت للنظر حقاً المقابلة بين اتجاه حركة التيار الإسلامي المتطرف أو حتى المعتدل في الفترتين ، ففي الفترة الأولى تحركت هذه الجماعات وتلك الاتجاهات إلى خارج مصر، فهرب أعضاؤها أو لجأوا إلى أقطار عربية وبخاصة السعودية، فاتسمت تلك المرحلة بطرد هذه التيارات . وفي الفترة الثانية تحركت هذه التيارات والجماعات من الخارج إلى الداخل فجاءت ومعها أكثر التيارات رجعية وتطرفاً من تلك المناطق العربية إلى داخل مصر ، فاتسمت هذه المرحلة بالغزو والتغلغل والجاذبية الداخلية)[٢٠].

ويعتبر رجال الاجتماع أن الطابع الإسلامي طابع غريب عن المجتمع المصري وليس أصيلاً فيه ، ولهذا فهم يخشون من تأثير الطابع الإسلامي الذي يحمله العائدون المصريون وأبناؤهم منها على الأسر والأبناء الذين لم يذهبوا أصلاً إلى السعودية ، فينتقل إليهم هذا الطابع عبر التداخل الأسري وتقديم النماذج السلوكية .

يقول سمير نعيم : (ومما لاشك فيه أن الآباء أنفسهم الذين يذهبون إلى الأقطار العربية يعودون وقد تشبعوا هم أنفسهم باتجاهات دينية كانت غريبة عنهم وعلى المجتمع المصري بما يتبع ذلك من نماذج سلوكية جديدة، ولا تنعكس تأثيرات ذلك على أسر المهاجرين وحدهم ، بل تمتد لتشمل أسر غير المهاجرين أيضاً . ومن خلال مايعتقده أفراد الأسر الأخيرة من مقارنات بينهم وبين أفراد الأسر المهاجرة، ومايقدم أعضاؤها من نماذج اتفاقية وسلوكية من جهة ومن خلال التداخل الأسري من جهة أخرى)[٢١].

المصـــادر

(١) عاطف العقلة عضيبات، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة بيروت ١٩٩٠ ، ص ١٥٥.

(٢) سمير نعيم أحمد ، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٨.

(٣) علي الكنز ، الإسلام والهوية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٨.

(٤) تابع ص ١٠٥. (٥) تابع ص ٩١.

(٦) عبدالباقي الهرماسي ، علم الاجتماع الديني ، المجال والمكاسب والتساؤلات ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٣٠ – ٣١.

(٧) سمير نعيم تابع ص ٢١٧ . (٨) – (١٣) – تابع ص ٢١٨ – ٢٢٩.

(١٤) Josef Julian and William Kamblum , Social Problems , Pretice Heel Inc , New Jersey 1982 P 48

(١٥) سمير نعيم تابع ص ٢٢٩ . (١٦) – ٢١ تابع ص ٢٣٠ – ٢٣٧.



الفصل العشرون

رجال الاقتصاد وثغرة في جدار الصحوة

الفصل العشرون

رجال الاقتصاد وثغرة في جدار الصحوة

وجه (جلال أمين) ـ وهو أحد رجال الاقتصاد العرب ـ اتهامات إلى رجال الاجتماع في بلادنا، مؤداها أنهم ساهموا في تخريب النسيج لبلادنا لعدم توخيهم الحرص فيما ينقلونه، بحيث لم يعرف ما إذا كانوا ينقلون إلينا علما أم أيديولوجية، وخص رجل الاقتصاد بالذكر مفهوم (النسبية الأخلاقية)، وهو المفهوم الذي يعتبر أن الأخلاق نسبية وليست مطلقة، بمعنى عدم استنادها إلى الله أو الدين (حسب فهمهم للمطلق)، وتغيرها بتغير الزمان والمكان ، ومسايرتها لأغراض الحياة . يقول رجل الاقتصاد : إن أول درس يتلقاه طلاب علم الاجتماع في بلادنا لابد وأن يتضمن الإيحاء بهذه النسبية، وينتهي الطالب وقد استقر في ذهنه الاحتقار أو اللامبالاة على الأقل بتراث أمته، دون أن يقال له ذلك صراحة أبدا (1) .

أصاب رجل الاقتصاد في مقولته هذه عدا تصوره أن مفهوم النسبية الأخلاقية هذا لايقال لطلاب علم الاجتماع عندنا صراحة. إنه يقال لهم صراحة وفي إطار أكثر عمومية هو (نسبية القيم). ويعترف أساتذة الاجتماع في بلادنا بأنهم تعلموا هذه النسبية من علم الاجتماع، ومن ثم وجهوا طلابهم إلى التخلي عن قيمهم التي يتمركزون حولها، وألا يعتبروها حكماً على صحة أو خطأ القيم الأخرى التي هي (غير إسلامية) بالطبع . ولايقف الأمر عند هذا الحد، بل أعلم الأساتذة طلابهم أن التخلي عن قيمهم هو الشرط الأساس لتفهم القيم الغربية عنا وعن إسلامنا، استعداداً للانتقال بهم إلى مرحلة أخطر ، وهي المشاركة والتعاون مع أصحاب هذه القيم الغربية على حساب قيمنا نحن.

عبر محمد الجوهري ـ أستاذ الاجتماع بجامعة القاهرة ـ عن ذلك كله في قوله :ـ

(لا شك أن علم الاجتماع هو العلم الإنساني القادر على توعيتنا بنسبية القيم وأساليب السلوك الشائعة في مجتمعنا وفي عالمنا الخاص، وإدراك هذه الحقيقة هو بداية الطريق نحو إكسابنا القدرة على فهم القيم وأساليب السلوك الشائعة عند أبناء مجتمعات

ثقافات غريبة عن مجتمعاتنا، وتمكننا من الإحساس بحقيقة مشاعر غيرنا من أبناء البشر، وليس هذا بالأمر الهين، فهو بداية للتخلي عن مشاعر التمركز حول السلالة، وهو شرط أساس لقيام أي تعاون على كافة مستويات التعاون الممكنة . الأساس في كل هذا بطبيعة الحال ليس مجرد المعرفة بواقع الآخرين، وإنما الأساس أن تتحول هذه المعرفة إلى نوع من التفهم والاستعداد للمشاركة والتعاون ... ويجب أن نؤكد هنا على شيء ضروري، وهو ضرورة توقي أنفسنا الوقوع في أخطاء مايعرف بالتمركز حول السلالة، وأعني أن نجعل من معايير وعادات وخبرات مجتمعنا وثقافتنا معياراً نقيس به الطبيعة الإنسانية، ونحدد لها به ماتقدر عليه.أو مانتوقع أن تصل إليه)[٢] .

قبل أن يروج محمد الجوهري لمفهوم (نسبية القيم) بسبعين عاماً، كان علماء الغرب أنفسهم قد أدركوا الهوة التي وقعوا فيها بسبب هذه النسبية . هذا (لويس ديكنسون) كتب في عام ١٩٠٨ عن التأثير المدمر لعلم الاجتماع على الأخلاق فقال :

(إذا أراد علم الاجتماع أن يتحدث عن الأخلاق فإنه سيكون أي شيء آخر غير أن يكون علماً ... إن علماء الاجتماع الذين أعرفهم مشوشون بين علم الاجتماع والأخلاق)[٣] .

وهذه (روزماري جوردون) كتبت قبل ربع قرن سبق لما كتبه الجوهري مروجاً (لنسبية القيم) تحذر لا من الأثر التدميزي لعلم الاجتماع فقط على الأخلاق بل للعلوم الاجتماعية برمتها فقالت :

(إن العالم الاجتماعي قد أثر تأثيراً كبيراً وساعد على التعجيل بالانهيار الشامل في الاعتقاد بوجود قيم أخلاقية مطلقة، كما تحدى الجزاءات الأخلاقية ... إن السؤال المطروح الآن أمام الإنسان المعاصر هو إذا كان الدين قد هُجر، وإذا كانت القواعد الأخلاقية الصادقة والمطلقة قد أنكرت، فمن يهدي الإنسان إذا خير بين فعلين ممكنين ؟ هل نتركه لدوافعه وغرائزه بعد أن سكت ضميره ؟ ... إن علوم الإنسان وإن كانت قد زادت من قدرة الإنسان على التحكم في مصيره ، فإنها في الحقيقة قد هدمت إيمانه وتركته بلا هاد أو مرشد لحياته المستقبلية ... إن عدم الارتياح السائد بسبب فشل العلوم الاجتماعية أدى ببعض العلماء الاجتماعيين إلى العودة إلى المفاهيم الدينية عن الحياة، ورأوا أن الإنسان بدون هذه المفاهيم سوف يهلك لا محالة، وأن عليه أن يستعيد الإيمان بالله، ويعود إلى الاعتقاد في الجانب الروحي داخل نفسه، وأن يعيد قبول وجود قاعدة أخلاقية إلهية مطلقة تلك التي هاجمتها العلوم الاجتماعية من الأساس)[٤] .

وفي توقيت متزامن تقريباً مع ماكتبه الجوهري عن (نسبية القيم) ، كتب تشارلز ماك جي _ أستاذ الاجتماع بجامعة (سنترال واشنطن) الأمريكية _ :

(إن العلم الاجتماعي الحديث يسرق إنسانيتنا من خلال تزييفه للقيم والدوافع الإنسانية واستبدالها بمنظورات علمية ... إنني غير مرتاح لاتجاه العلوم الاجتماعية عامة، وعلم الاجتماع خاصة. إن وجودنا كعلماء اجتماعيين يتوقف على تزييفنا للقيم والدوافع والأنظمة الاجتماعية، ولكن إلى متى ؟ أنا لست متأكداً ... إن علماء الاجتماع يفخرون بأنفسهم وقدرتهم على رؤية مابداخل الأشياء ، إذا أردت أن تعرف ما الذي يجري اسأل عالم اجتماع . إن العديد من طلابنا يأتون إلينا يتوقعون منا نظرة جديدة إلى العالم لأنهم سئموا النظرة القديمة ، لقد أصبح الكثيرون علماء اجتماع لذات السبب. ولكن ماذا فعلنا مقابل ذلك للعالم ؟ لقد مزقناه وحططنا منه وحفرنا فيه ثقوباً وزيفناه ... إنه مع فقد الصلة بالقيم الروحية التي هي المبادىء الأساسية ، بدأ الإنسان يفقد إنسانيته التي خلقها هو بنفسه ، إنه الآن يفقدها لحساب المفكرين الذين يدرسوه ... إن دورنا كعلماء اجتماع تجاه طلابنا هو أن نتعامل مع قيمهم الروحية، لأن علم الاجتماع ينشر بينهم مفاهيم الاغتراب والوهن .. إننا حطمنا حياة طلابنا الذين كانوا يتعاطفون مع الناس قبل دراستهم لعلم الاجتماع، وكانوا على درجة عالية من الثقة بالنفس لكنهم الآن مُتعبون)(٥).

هذا وقد كتبنا إلى ماك جي بعد تسع سنوات من نشره لهذه المقالة لنستفسر منه عن الدوافع التي حركته نحو التركيز على القيم الروحية فرد علينا قائلاً :

(لقد رأيت النفاق يسود كل شيء وأردت أن أفعل شيئاً ما ، ربما لأسباب أخلاقية ، فقد وصلت إلى استنتاج مؤداه أننا كنا بالفعل نحقق شيئاً ضاراً وليس بالحسن ، إن طلابنا الآن أكثر اغترابا عما أتونا لأول مرة ، وإنه إذا كانت قيمهم ضعيفة قبل دراسة علم الاجتماع ، فإنهم الآن يفتقدون القيم كلية ، ولهذا فإني حاولت في محاضراتي لطلابي ألا أدمر كل شيء حولي، بل أعطيهم الإحساس بالأمل ، وأعمل على وصلهم بالقيم الروحية التي كتبت عنها في مقالتي)(٦) .

هكذا أساتذة الاجتماع في الغرب يعودون للقيم الروحية، ويحاولون بثها بين طلابهم ، وأساتذة الاجتماع في بلادنا يروجون لنسبية القيم ، ويدعون طلابهم إلى الانخلاع من ربقة الإسلام وإن لم يقولوها صراحة .

نعود إلى رجل الاقتصاد، اتهم (جلال أمين) رجال الاجتماع في بلادنا بافتقار دراساتهم إلى الابتكار الحقيقي، سواء أكان هذا الابتكار متعلقا بإيجاد منهج جديد في البحث، أو بإثارة الشك في بعض المسلمات، أو بتقديم تفسير جديد لظاهرة اجتماعية معقدة.

اتهم رجل الاقتصاد باحثينا الاجتماعيين بالهزيمة النفسية، وبالخضوع وبالاحترام المبالغ فيه لكل منجزات الأجنبي، بحيث سهل على هذا الأجنبي أن يبيع بضاعته المادية والفكرية على أنها إنتاج (إنساني) عام، أو أنها ثمرة التقدم التكنولوجي والمادي الذي لاينسب لحضارة دون أخرى، بعد أن نجح هذا الأجنبي في إخفاء تحيزاته وميوله ونزعاته التي تطبع إنتاجه المادي والفكري . قبل باحثونا الاجتماعيون النظريات الأجنبية دون مساءلة، وافتتنوا بها كما افتتن المستهلك العادي بالكفاءة التكنولوجية العالية للتليفزيون الملون، دون أن ينظر هذا أو ذاك في مدى ملاءمة النظرية أو السلعة لمناخ اجتماعي وثقافي مختلف تماماً عن المناخ الذي أبدع تلك النظرية أو السلعة .

وكما أصاب رجل الاقتصاد في اتهاماته السابقة لرجال الاجتماع، أصاب كذلك في قوله بأننا (تابعون) في مختلف جوانب حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، بكل ماتحمل هذه الكلمة من معنى . فالدراسات الاجتماعية في بلادنا تهتم بقضايا نظرية أو تطبيقية ذات أهمية فقط في البلاد التي نشأت فيها، وليست ذات أهمية في بلادنا. نقل باحثونا الاجتماعيون هذه النظريات إلينا دون إعمال الفكر في مدى انطباقها أو ملاءمتها لمجتمعاتنا، ودون حتى محاولة جدية في التحفظ على ما تحمله من أفكار.

وأصاب رجل الاقتصاد مرة أخرى في اتهامه لباحثينا الاجتماعيين وكتاباتهم بالتبعية في (لغة التعبير) ، إلى درجة أن هذه الكتابات اكتفت في كثير من الأحيان بكتابة اللفظ الأجنبي بحروف عربية، فأصاب هذا اللغة العربية بالتشويه بسبب اختلاط الألفاظ العربية بالأجنبية . كما أصبح الكتاب الاجتماعيون يقبلون وجود ألفاظ غربية حتى ولو كان هناك مقابل عربي يؤدي نفس المعنى أداء أفضل، كما زاد الميل إلى إقحام الألفاظ الأجنبية الغربية في هذه الكتابات وكأنها دليل على سعة الاطلاع وتنوع الثقافة.

ورد رجل الاقتصاد على الادعاء بأن المهم هو التعبير عن الفكرة على أي نحو كان، فأثبت أن الكتابات الاجتماعية ركيكة الأسلوب، وهي في نفس الوقت أكثر غموضا وأكثر تخبطاً وتناقضاً، في حين أن أسلافنا كانوا أدق تعبيراً وأدق فكراً، وأشار رجل

الاقتصاد إلى أن ركاكة التعبير وغموضه يستخدم اليوم كوسيلة لإخفاء ضحالة الفكر وضعف الاستيعاب .

رفض رجل الاقتصاد الادعاء بأن اللغة ماهي إلا وسيلة للتعبير وليست غاية في ذاتها، وأنها طريقة للاتصال ولايهم أمر التبعية فيها، وإنما المهم أن يصل المعنى بأية طريقة ولو عن طريق استخدام اللغة الأجنبية . أكد رجل الاقتصاد أن التبعية في لغة التعبير وثيقة الصلة بالتبعية في مضمون الفكر، تؤدي كل منهما إلى الأخرى وتقويها، وأن من كان تابعاً لفكر غيره استسهل التضحية بلغته، والاستسهال بالتضحية باللغة يؤدي إلى التورط أكثر فأكثر في قبول مالايتعين قبوله من الفكر الأجنبي، لأن اللغة نفسها تعكس في كثير من الأحيان مواقف قيمية وتفضيلات خاصة، وأنها لاتتمتع دائماً بدرجة الحياد التي تزعم لها. واستشهد هنا بمصطلحات مثل (الدول المتخلفة ، والدول النامية ، أو التنمية)، فكلها ليست مصطلحات حيادية، وإنما تتضمن إقراراً بالموافقة على نمط التغيير الذي يحدث في بلادنا، وعلى أن المطلوب منا في التنمية هو التكاثر والزيادة فحسب .

ومن أهم مالفت رجل الاقتصاد الانتباه إليه هو قبول باحثينا الاجتماعيين للمقولات الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات الصناعية، دون التنبه إلى المسلمات التي تقوم عليها، والتي تشكلت في ظروف مختلفة تماماً عن بلادنا، وأ ن هذه المقولات والنظريات الغربية تحمل قيماً ومواقف وأخلاقاً فلسفية نقلها بحاثونا إلى مجتمعاتنا على أنها (علم محايد)، ومن ثم هربت إلينا قيم وفلسفة وأخلاق الغرب على حساب قيمنا وأخلاقنا.

اتهم رجل الاقتصاد باحثينا الاجتماعيين بأنهم ساروا وراء الغرب حتى في مشكلة ما أسماه (بالأناقة النظرية)، التي هي نوع من الترف الفكري لا يختلف عن استهلاك السلع الكمالية، في حين أن مجتمعاتنا ليست في حاجة إلى مثل هذه الأناقة النظرية .

وكشف رجل الاقتصاد عن عجز العلوم الاجتماعية عن تقديم تشخيص لبعض من أهم المشكلات الاجتماعية التي واجهها الغرب ، كمشكلة العنف وانتشار المخدرات. ولفت النظر أيضاً إلى أن لعلماء الغرب مصلحة في أن يظل الناس عاجزين عن فهم مايجري في السياسة والمجتمع، وأن ينصرف الاجتماعيون إلى القضايا الجزئية، وألا يتعرضوا للمشكلات الجوهرية بحيث يتحولون إلى باحثين متخصصين ضيقي الأفق.

هذه هي مجمل اتهامات (جلال أمين) لرجال الاجتماع في بلادنا ولباحثينا وكتاباتنا الاجتماعية : تخريب النسيج الاجتماعي والثقافي لمجتمعنا، ونقل مفاهيم

وأخلاق وفلسفة ونظريات الغرب إلينا على أساس أنها (علم محايد)، والافتقار إلى الابتكار الحقيقي، والهزيمة النفسية ، والخضوع والاحترام المبالغ فيه لكل منجزات الأجنبي، والتبعية له في كل شيء بدءاً من لغة التعبير إلى الأناقة النظرية.

نأتي بعد ذلك إلى رجل اقتصاد آخر وهو (عادل حسين)، الذي وجه انتقاداته لرجال الاجتماع وباحثينا الاجتماعيين أيضاً ، مع التركيز على بيان قصور النظريات الغربية ومعاداتها لنا، وذلك على النحو التالي [٧] :

أولا : بالنسبة للنظريات الغربية :

١ ـ إن المستوى الأيديولوجي الأعلى الذي يحكم نظريات الغرب ومدارسه هو (الدنيوية)[٨]. وإن الخلافات بين مختلف هذه النظريات والمدارس ومحاولات حل التناقضات بينها ستظل مرتبطة بهذه (الأيديولوجية الدنيوية) ، وإنه لا شأن لنا نحن في مجتمعاتنا بهذه المشكلات وهذه الحلول.

٢ ـ إن العلوم الاجتماعية الغربية ليست علوماً عالمية، وإن زعمها بذلك لايستند إلى مشروعية معرفية أو تاريخية، ومن ثم فليس لها الحق في المطالبة باعتراف عالمي بمصداقية وعلمية نتائجها. إن هذه العلوم لا تستند إلا على معرفة أهل الغرب عن مجتمعاتهم في العصر الحديث، وهي لاتقع إلا في حدود شريحة رقيقة من التاريخ، وعلى مساحة محدودة من الأرض، وإن البناء النظري الغربي بالإضافة أنه لايمكن أن يكون علماً مقبولاً عالمياً ، فإنه ولد قاصراً ومشوها مهما كانت الكفاءة الفكرية لصانعيه، كما أن هذه النظريات تعالج أسئلة ليست أسئلتنا ولاترتبط بنا.

٣ ـ إن هذه النظريات ليست محايدة قبلنا، بل هي معادية لنا وتعبر صراحة أو ضمنا عن مخطط السيطرة الغربية على النظام الدولي ، وتقوم على مسلمة تفوق الغرب ومشروعية سيطرته على العالم، وانعكس ذلك في كتابات معظم رواد النظريات الغربية الذين أظهروا نظرة السيطرة والاستعلاء، كما هي عند فولتير، ومونتسكيو، وكوندرسيه، وهوبز، ولوك، وروسو، وهيوم، وميل، وسان سيمون، ودوركايم، وماركس، وغيرهم . أما هؤلاء الذين دافعوا عن الحضارة الإسلامية من رجال الغرب مثل رودنسون، فقد أقنع تابعيه من المثقفين المسلمين بأن الإسلام كان صالحاً في الماضي أما الآن فإنه فقد هذه الصلاحية.

٤ – جاءت النظريات الغربية لتعيد تركيب التاريخ على نحو يضع الحضارة الغربية

كغاية وحيدة للتقدم العالمي المنشود، كما جاءت نظراتهم المستقبلية لتبشر بمستقبل أسود ينتظر مجتمعاتنا.

٥ ـ سربت النظريات الغربية إلينا مفهوما مقتضاه أن الفردوس الأرضي الذي يقوم على الدنيوية سيكون عبرها، أما الثورة العلمية والتكنولوجية فلا تحمل فقط وعوداً بالرفاهية، وإنما حملت نذيراً بالدمار الشامل وخراب البيئة، ولم يتحقق من هذا الفردوس إلا تحلل القيم بسرعة متزايدة، وزيادة الإحساس بالاختناق والاغتراب .

٦ ـ إن هذه النظريات الغربية لاتعادينا فقط، بل تزدرينا. وإننا حينما نستخدمها فإنما نخضع لتحريضها لنا على احتقار تاريخنا، ونبتلع مسلمة أننا أدنى، كما تصدر إلينا نظريات خاصة مثل (نظريات التنمية) التي صممتها عمداً لضمان استمرار السيطرة الغربية علينا، وعلى نحو لايمكننا من إحداث تغيير جذري في بنية النظام الدولي، وتهدف هذه النظريات المصدرة إلينا إلى إلحاقنا بالغرب في كل النواحي الاجتماعية والسياسية والثقافية، وليست الاقتصادية فقط، بدعوى أن التحديث مفهوم مركب بالضرورة[٩].

ثانيا: بالنسبة لرجال الاجتماع وباحثينا الاجتماعيين الآخرين :

١ ـ أدان رجل الاقتصاد محاولة رجال الاجتماع إخضاع ماهو غير علمي كالقيم والأيديولوجية لشروط الفرض العلمي، واتهمهم بأنهم تابعون متأثرون بشدة بطموحات أهل الغرب، وغير قادرين على التمييز بين الإنسان وثاني أكسيد الكربون، وبيّن أن هذه المحاولة مستحيلة التحقيق، ولاتهدف إلا لتحويل المجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة الأزرار، كما تسعى إلى فرض قواعد وقوالب على الحركة الاجتماعية، ولا تخرج برمتها عن مجرد رياضة ذهنية تضر ضرراً بليغا بمعرفتنا بحقيقة المجتمع الحي.

٢ ـ أدان رجل الاقتصاد هؤلاء الذين انبهروا بما قيل عن (العقلانية) وسيادة العلم في الغرب، والذين نظروا إلى التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعين العقلانية الغربية. وأدانهم أيضاً لاحتفائهم بمراحل النهضة والتنوير الغربي ـ الذي كنا نحن ضحاياه ـ، وأظهر أن انتشار أفكار عصر التنوير وماصاحبها من تقدم علمي صناعي قد رسخ المفاهيم والنظريات الغربية التي تتمحور حول التفوق الأوربي.

٣ ـ أدان رجل الاقتصاد المفكرين والكتاب المتفرنجين والمتغربين، المستوعبين تماماً للفكر الغربي، والذين عملوا للغرب كمستشرقين محليين، ووصفهم بأنهم تربوا على

استخدام المنتج الجاهز سواء كان سلعة استهلاكية أم نظرية اجتماعية، والذين تقربوا إلى السلطة للحفاظ على أنماط حياتهم ومعيشتهم، ورأى أن هذه القطاعات من المفكرين والكتاب صممت بحيث تكون عقيمة لاتنجب، تشبه أهل الغرب في كل شيء إلا في القدرة على الإبداع.

٤ ـ أدان رجل الاقتصاد هؤلاء الكتاب والباحثين التلفيقيين الذين يخدعون أنفسهم ويستخدمون المفاهيم الغربية مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها، ثم يدعون أن لهذه المفاهيم أصلا في تراثنا يبرر الأخذ بها.

أصاب رجل الاقتصاد في كل ماقاله، خاصة فيما عبر عنه بقوله: إن النظريات الغربية تجعل (الإنسان محور الكون) بدلاً من (الله تعالى) كما هو في عقيدة التوحيد الإسلامية، وانتهى إلى بيان أنه يؤمن بالصيغة الإسلامية التي تقوم على الإيمان بالله الواحد الخالق كمفهوم محوري، وأن الدنيا ليست كل شيء، وأن بعدها حساباً.

هذا صحيح ، لكن رجل الاقتصاد وقف عند هذا الحد، ثم أطلق مقولات أخرى يعتبر الأخذ بها تدميراً لعقيدة التوحيد الإسلامية، وهدما لكل ماقاله من قبل، فوقع في الدائرة التي حددها الشيخ مصطفى صبري : (بأن التمسك بالدين مع ضعف وشبهة في العقيدة مساوٍ لعدم الدين).

أول ماهدم به رجل الاقتصاد عقيدة التوحيد الإسلامية هي قوله: إن الإسلام لايتلخص في القضية المحورية (لا إله إلا الله)، في حين أن علماء المسلمين لا العلماء الاجتماعيين يجمعون أن (لا إله إلا الله) هي أصل الدين ورأس الإسلام، وهي التي بعث بها جميع الرسل، وهي الحقيقة الأولى التي يقوم عليها التصور الاعتقادي في الإسلام ، فبخلاف أن الإنسان وفق هذا الأصل المحوري (لا إله إلا الله) لايكون عبداً إلا لله ولا مطيعا إلا لله، فإنها تعني أن (الله تعالى) هو المشرع للعباد، ولا يكون تشريع البشر مستمداً إلا من شريعة الله، وقيم الحياة كلها لا تكون إلا من الله، ولا شرعية لوضع أو تقليد أو تنظيم يخالف منهج الله. ولهذا فإن زعم رجل الاقتصاد بأنه من المؤمنين بالصبغة الإسلامية مع قوله بأن الإسلام لايتلخص في (لا إله إلا الله) أمران لايتفقان، يقول عز وجل :

﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن

يضلهم ضلالا بعيدا ﴾.

هذا إنكار من الله عز وجل على من يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين، وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم إلى غير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

إن إقرار رجل الاقتصاد بمفهوم الإيمان بالله الواحد الخالق، واعتقاده بأن الله وحده خلق العالم، ثم ظنه بأن هذا هو غاية التوحيد، لايعني أنه قد أصبح (موحداً) . إن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده هو خالق كل شيء وكانوا مع هذا (مشركين) .

إن رجل الاقتصاد لم يقر بالتحاكم إلى شريعة الله وحده، بل إنه فتح الباب بقوله: إن الإسلام لايتلخص في (لا إله إلا الله) لتلقي تصورات وقيم وموازين وأخلاق وآداب واجتماع وسياسة واقتصاد من غير شريعة الله، وبذلك يكون قد خرج من الشريعة الخاصة التي بعث بها محمد ﷺ إلى القدر المشترك الذي فيه مشابهة مع اليهود والنصارى والشيوعيين وغيرهم .

يقول الله تعالى :

﴿ فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ (النساء ٦٥).

إن الله تعالى هنا قد أقسم بنفسه الكريمة المقدسة ألا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به هو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهراً، ولهذا قال : **﴿ ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ﴾**، أي إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدوا في أنفسهم حرجا مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، ويسلمون لذلك تسليما كلياً من غير مخالفة ولا مدافعة ولا منازعة. وقد ورد في الحديث : (والذي نفسي بيده لايؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)[١٠].

إن رجل الاقتصاد لم يقر ولم يسلم ولم ينقد، ورغم إيمانه فإنه خالف ودافع ونازع. لم يكن هوى رجل الاقتصاد تبعاً لما جاء به الرسول ﷺ ، وإنما تبعاً (للتكوينات الاقتصادية الاجتماعية) عند ماركس، وتبعاً (للمكونات الغربية) التي طوعها (ماوتسي تونغ) لظروف الصين ثم أنشأ منها ما أسماه رجل الاقتصاد (بالبناء النظري المحكم)، ثم دعانا إلى الالتفات إلى ما أسماه أيضاً بالدرس العظيم لهذه التجربة الصينية، وطالبنا

بالاسترشاد به، وبالتجربة السوفياتية واليابانية.

كان النموذج الصيني عند رجل الاقتصاد هو النموذج القريب إلى واقعنا، والذي يجب علينا أن نتدرب على تصميم نموذج مثله. إن قوله بأنه لايقصد أن نستورد هذا النموذج الصيني لايغفر له هذا الهوى.

لم يكن هوى رجل الاقتصاد أيضاً تبعاً لما جاء به رسول الله ﷺ، وإنما كان تبعاً لما أسماه بمشروع (بناء الأ ة في إطار المحددات الموضوعية). إنه لايقصد بهذا المشروع كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ بالطبع .

ألم يكن رجل الاقتصاد هذا هو الذي أشاد بتجربة (محمد علي) في مصر، واعتبرها نموذجاً على إمكانية ابتداع ما أسماه بالأشكال الأصيلة للثورة الصناعية التي تخالف الشكل الأوربي. ولعله لم يغب عن ذهن رجل الاقتصاد إشادة (ماركس) بمحمد علي في ضرب الإسلام، وقوله ـ أي (ماركس) ـ في ذلك : (إن محمد علي هو الشخص الوحيد القادر على إحلال رأس حقيقي محل عمامة المراسم)[11] ، وقول العلمانيين إشادة بدور محمد علي في ضرب الإسلام : (إن هذه التجربة حققت إنجازات عظيمة في البنى الأساسية والأفكار التي حملتها والنظريات التي نقلتها والرؤى التي قدمتها)، التي تخالف في جملتها ماجاء به رسول اللهﷺ [12] .

وفي الوقت الذي شدد فيه رجل الاقتصاد هجومه على النظريات الغربية، دعا في نفس الوقت إلى أن نأخذ من هذه النظريات ماهو عام ومجرد وليس بخاص. فخرج بذلك من الشريعة الخاصة التي بعث بها محمد ﷺ إلى ما اعتقد أنه القدر المشترك الذي فيه مشابهة مع اليهود والنصارى وماوتسي تونغ من قبل.

لم يكن هوى رجل الاقتصاد تبعاً لما كان في عصر صدر الإسلام الأول، وقرنه الذي قال عنه الرسول ﷺ إنه خير القرون، وإنما كان هواه تبعاً لما أسماه (بالأمة الصينية العملاقة ذات التاريخ المجيد).

ولم ينس رجل الاقتصاد أن يشير إلى أن هذه الأمة الصيّنية العظيمة ـ (في نظره) ـ قد صاغت نموذجاً شرع في دراسة الطبقات غير متقيدة بالنموذج الماركسي، لكنها وضعت مع ذلك أوزاناً (للفلاحين والبورجوازية والملاك والبروليتاريا)، ثم لفت الانتباه إلى موالاة هذا النموذج للمصطلحات الماركسية بإصرارها على قيادة البروليتاريا للحركة والثورة بنص عبارات رجل الاقتصاد.

هاجم رجل الاقتصاد هؤلاء التلفيقيين الذين استخدموا المفاهيم الغربية نفسها، ثم

ادعوا أن لها أصلا في التراث يبرر الأخذ بها. ونحن معه في ذلك تماماً، لكنه وإن اعترف من قبل بأنه ضلل بالعقلانية هاهو يوفق بينهـا وبين الإسلام، بل يزيد قائلا : إن الصياغة الإسلامية في إجمالها لاتتنافى مع العقلانية، وإن هناك عقلانية دنيوية غربية مقابل عقلانية إسلامية، وإن العقلانية ليست باختراع فريد للحضارة الغربية.

ألم يكن هو نفسه الذي قال : (إن المفاهيم الدنيوية تتولد عنها في الأنساق الفكرية الغربية مفاهيم فرعية في كل مناحي المعرفة الاجتماعية تتعارض دائماً مع المفاهيم الفرعية المتولدة مع المتغيرات التي أدخلناها (وخاصة الإيمان بالله تعالى)؟ .. لِمَ لم يطبق ذلك على العقلانية الغربية؟ ولِمَ حاول إثبات أن للعقلانية أصلا في الإسلام بحصره للعقلانية في استخدام العقل ؟ ألم ترتبط العقلانية بمفكري عصر التنوير في فرنسا، ذلك العصر الذي لام مثقفينا بسببه لاحتفائهم به، وقال إن شعوبنا من ضحاياه ؟ ألم تعل العقلانية من قيمة العقل لتقف في مواجهة الإيمان ؟ ألا تعني العقلانية في أكثر معانيها شيوعاً أسبقية العقل فوق سائر الأشياء في فهم الحقائق الجوهرية عن العالم ؟ لم حصر رجل الاقتصاد العقلانية في استخدام العقل، وقال إن الإسلام وجه العقلانية عندنا فوصلت إلى نتائج مغايرة، وأن بوسع العقلانية الإسلامية أن تجتهد وتطور هذه النتائج؟ ورفع عن العقلانية ماوصفها به علماء الغرب بقولهم : (إن روح عصر التنوير النقدية العقلانية وجهت ضد الحقائق المنزلة في الكتب المقدسة، وأن العقلانية حركة مضادة للدين ذات نظرة نفعية تعطي وزنا كبيراً للمناقشات العلمية والتاريخية المضادة للإيمان؟)[١٣]. لِمَ حاول رجل الاقتصاد أن يخلط المفاهيم حتى ولو ادعى أنه فرّق بين عقلانية دنيوية وأخرى إسلامية؟ لِمَ حاول أن يجعلنا نستسيغ العقلانية وننسى ارتباطاتها الإلحادية؟ إن ذلك قد يصل بالبعض إلى تكرار ماحدث في الماضي بأن يكون العقل وحده هو الأصل، ويكون الإيمان بالقرآن تابعاً له، وأن تكون المعقولات هي الأصول الكلية المستغنية بنفسها عن الإيمان بالقرآن.

إذا كانت المسألة هي استخدام العقل فلننظر إلى ماقاله علماء المسلمين :

(العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلا بذاته. لكنه غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين ، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار .. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية)[١٤] .

ألم يكن رجل الاقتصاد رفيقا بمجادليه ولم يلزمهم بمفهوم محدد وصريح عن الإيمان بالله تعالى، وترك لهم الحرية في الاختلاف حوله بدعوى أن هذه المسألة مناقشة فلسفية؟

ألم يكن رجل الاقتصاد هو ذلك الذي قبل في صيغته الإسلامية المقترحة مفاهيما ماركسية مثل: الطبقة، والتراتب الاجتماعي، والصراع الاجتماعي، بدعوى أنها عالمية وعلى مستوى عالٍ من التجريد ؟

ألم يكن رجل الاقتصاد رفيقاً (بالعلمانية) ـ رغم هجومه عليها ـ فلم يشرح معنى قوله بأنها لم تكفر بالله صراحة أو بالضرورة، وأنها فقط جعلت قضية الإيمان بالله مجرد مسألة شخصية ولا أهمية لها في بحث شؤون المجتمع والعلاقات الاجتماعية؟

لقد كان رجل الاقتصاد حريصاً على ألا يدمر موقعه بين المثقفين اليساريين وغيرهم، لو تطرق إلى الميتافيزيقا اللاعلمية بصورة أشد، وتحدث عن تحكيم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لذلك لم نستغرب استقبال الماركسيين العرب من رجال الاجتماع لمشروعه بالإطراء والثناء والانتقاد اللطيف[١٥] ؛بل وصفوا مشروعه بأنه متميز وثري يستحق المناقشة. لم يهاجموه ويتهموه بالدعوة للحاكمية القطبية، أو بأنه جمع مالم يأتلف، ولم ينظروا إلى مشروعه بأنه شديد العمومية، أو بالعجز عن بعث الخصوصية المطلوبة التي توضح التفاعل الإيجابي بين الإسلام والعصر الحديث.

لقد اعترف الماركسيون العرب من رجال الاجتماع بأن الصحوة الإسلامية أسقطت تلك (العقلانية) التي تمسكوا بها، وأثبتت عجزها على الصعيدين النظري والمنهجي بعد أقل من ست سنوات من محاولة رجل الاقتصاد ربطها بالإسلام ليوجد بها ثغرة في جدار الصحوة، وليجد مكاناً على الساحة الإسلامية بتخريب مفهوم (لا إله إلا لله) والتهوين من حقيقة (العلمانية)، والدعوة إلى أخذ العام والمجرد في النظريات الغربية والماركسية، والاقتداء بنماذج ماوتسي تونغ، فيحافظ في نفس الوقت على موقعه بين أعداء الدين والصحوة الإسلامية.

المراجـع

(١) انظر تفصيلا : جلال أمين ، بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث ، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٨٤ صفحات ٢٣١ – ٢٤١

(٢) بوتومور ، تمهيد في علم الاجتماع ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ص ٩ ، ١٨٠

(٣) G.Lowes Dickinson, Sociology and Ethics , the Sociological , 1-2 , 1908 - 1909 , PP. 174 - 177 Review

(٤) Rosemary Gordon , The Impact of Social Sciences on Ethics, Socio ogical R. , 1954, PP. 57 - 75 .

(٥) Charles Mcgehee, Spiritual Values and Sociology,The American Sociologist , 1982, V. 17 (FEB.) PP. 40 - 46.

(٦) رسالة أرسلها إلينا ماك جي في ٤ يونيو ١٩٩٠٠

(٧) عادل حسين ، النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية ، إشكالية العلوم الاجتماعية في العالم الثالث ، صفحات ٢٤٣ – ٢٧٥٠

(٨) استخدم عادل حسين مفهوم (الدنيوية) بدلا من العلمانية٠

(٩) انظر : وقفة مع إشارات أمريكية عن الإسلام والتنمية ، الحلقة ٣٢ ، الإسلام والكونجرس وكذلك : مشكلة التنمية والهجوم على الإسلام الحلقة ٣٣ ، مجلة المجتمع ، العددان ٩٤٨ ، ٩٤٩ وبهما الخطة التي وضعها رجال الاجتماع في بلادنا لضرب العقيدة مستقاة من أحد المراجع الخاصة بالتنمية والتي تدرس على الطلاب في جامعاتنا٠

(١٠) انظر معنى (لا إله إلا الله) وتفسير الآيات المذكورة في مختصر تفسير ابن كثير وفي ظلال القرآن لسيد قطب ومجموع فتاوى بن تيمية مجلد (١) ص ٧٦ وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد لعبد الرحمن حسن آل الشيخ ص ١٦ – ١٧٠

(١١) ز ٠ا٠ ليفين ، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ، ترجمة بشير السباعي ، دار ابن خلدون ، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ ص ٢٦٠

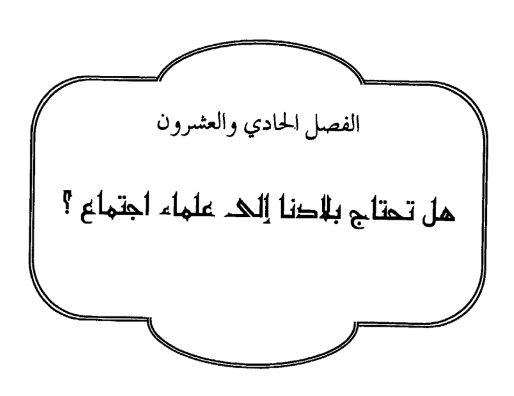
(١٢) معن زياده ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٥ المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٨٧ ، ص ١٧٤.

(١٣) Ninlan Smart ,Rationalism ,the Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing , N.Y. , London , P. 69.

(١٤) تقي الدين ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، الجزء الأول ، مكتبة الأزهر الشريف ، القاهرة ص ٣٤٤٠

(١٥) محمد عزت حجازي ، الأزمة الراهنة في الوطن العربي ، نحو علم اجتماع عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة كتب المستقبل العربي (٧) ، ١٩٨٦ ص ٣٧٠

(١٦) انظر الحلقة الأولى،علماء الاجتماع والعداء للدين وللصحوة الإسلامية العدد ٤٠.



الفصل الحادي والعشرون

هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع ؟

الفصل الحادي والعشرون

هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع ؟

الإجابة بلا قطعا ، لكن هذه (اللا) ليست من عندنا ، إنها من أفواه علماء الاجتماع أنفسهم وأقلامهم .

كان رجال الاجتماع في بلادنا ـ ولازالوا ـ يتصورون أنهم طليعة هذه الأمة وضميرها، وأنهم القدوة والنموذج، وأنهم الطلائع والضمائر. كانوا ـ ولازالوا ـ يعتقدون أنهم لا يبالغون إذا تصوروا أنهم يملكون في أيديهم (عناصر الترشيد الضرورية) للمجتمع، وأنهم يستطيعون توصيف المراحل التي يمر بها المجتمع وتحليل قواه الاجتماعية الفاعلة، وأنه بإمكانهم تقديم البدائل المتاحة أمامه (١) . لقد وصل الأمر برجال الاجتماع في بلادنا إلى الاعتقاد بأن الخبير منهم يجب التبارك به (٢) . نبع هذا التصور الذاتي الوهمي المبالغ فيه عند رجال الاجتماع من نظرتهم إلى المجتمع الذي لا يخرج عندهم عن مجتمع من الجهلة، والأميين، والمرضى، والجائعين، والمتأخرين.. الذين على رجال الاجتماع تنميتهم وعلاجهم وعصرنتهم أو تغريبهم ، والإنسان العربي عندهم إنسان تقليدي متأخر متخلف (٣) .

ما هي عناصر الترشيد الضرورية هذه التي يعتقد رجال الاجتماع أنهم يملكون مفاتيحها ؟ إنها أي شيء يمكن أن يكون إلا (الإسلام) .

إن من أبرز صفات هذا الإسلام أن الدين والعلم فيه متساندان ولا يتصادمان كالحال في بلاد الغرب . ومع ذلك فإنه من مسلماته الجوهرية (الإيمان بالغيب). الله تعالى نفسه (غيب) ، والملائكة، والجن، والشياطين، والجنة، والنار، والبعث، والحساب، واليوم الآخر، كل ذلك (غيب)، ولن يستقيم الإيمان إلا بالاعتقاد في هذا (الغيب).

وإذا كان علم (الغرب) قاصرا عن إثبات هذا الغيب، فإن هذا ليس لعيب في الدين وإنما لعيب وقصور في العلم ذاته .

سار رجال الاجتماع في بلادنا وراء الغرب (حذو القذة بالقذة)، ودخلوا وراءه (جحر الضب) الذي تحدث عنه الرسول ﷺ ففصلوا بين الدين والعلم، ورفضوا الإيمان

بالغيب بحجة أنه لا يستقيم مع العلم . الدكتور أحمد الخشاب هو أحد رواد علم الاجتماع في بلادنا ، تتلمذ على يديه معظم من يشغلون الآن كراسي علم الاجتماع في جامعاتنا العربية . لقد علمهم أحمد الخشاب عناصر الترشيد الضرورية هذه التي يتحدثون عنها الآن .

علمهم فصل الدين عن العلم ورفض الإيمان بالغيب الذي يعده أيديولوجية تمثل إطارا مرجعيا لتفسير تبريري تحكمه عقلية تسلطية رجعية .

يقول أحمد الخشاب في كتابه الذي خصصه لهذا الترشيد : (على أنه يجب أن نؤكد أننا نرفض النظرية التقليدية للقيم الروحية التي تمثل في مجموعة التصورات الطقوسية التي تحويها الساحة الدينية وتغذيها الأيديولوجية الغيبية . ذلك لأننا نعلم عن يقين أن الأيديولوجية الغيبية كانت ولاتزال تمثل الإطار المرجعي للتفسيرات التبريرية للعقلية التسلطية الرجعية)(٤) .

ويعد أحمد الخشاب من أوائل الذين حاولوا صياغة نظرية اجتماعية عربية، وكان ذلك في عام ١٩٧٠ . وأول مسلمات هذه النظرية هو الإطاحة بما أسماه (بالأطر العقائدية التقليدية)، التي رأى أنها تعبر عن (طبيعة غير علمية) . اعتبر الخشاب أن هذه العقيدة من أهم العثرات التي تقف في وجه النظرية المنشودة (٥) .

ولنعد قليلا إلى مرحلة ما قبل الخشاب . كان عام ١٩٠٨ هو عام تأسيس أول جامعة أهلية علمانية في مصر، ألقيت فيها أول محاضرات في علم الاجتماع وكانت الفترة من عام (١٩٢٤ إلى عام ١٩٣٦) هي فترة التحول التدريجي لما يسمونه (بعلم الاجتماع العلمي). وبفعل تأثير الأفكار التي حملها (رفاعة الطهطاوي)، والاحتكاك بالغرب في الحرب العالمية الأولى، تدفق إلى مصر كم من الأفكار الجديدة التي قال عنها رجال الاجتماع في بلادنا إنها : (تحدت الأفكار القديمة وأعدت لمرحلة الانقطاع عن الماضي)، أي (الإسلام) . شهد عام (١٩٢٤) تأسيس الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليا)، وهي جامعة حكومية حلت محل الجامعة الأهلية. ألقيت في هذه الجامعة أول محاضرات منظمة في علم الاجتماع، وكان من المنطقي مع تأسيس الجامعة الأمريكية في القاهرة في منتصف العشرينيات تقديم برنامج منظم في علم الاجتماع، وبذلك أحكم الأمريكيون مع العلمانيين في مصر ضبط خيوط تحقيق هذا الانقطاع عن الإسلام .

أما أول كراسي للأستاذية في علم الاجتماع فقد شغلها بالطبع أساتذة أجانب بارزون وعلى رأسهم إيفانز برتشارد (١٩٣٢ - ١٩٣٤)، وآرثر موريس هوكارت (١٩٣٤ - ١٩٣٨)، أما في جامعة الإسكندرية فقد شغل كراسي الأستاذية في علم الاجتماع أساتذة غربيون بارزون على رأسهم (راد كليف براون) و (ردنك أورلخ).

لقد شهدت هذه الفترة انتشار الأفكار (الإلحادية) للفلسفة الوضعية (لأوجست كنت)، وللمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وأفكار المدرسة الأنتوبولوجية البريطانية، والأفكار التحررية السائدة في الغرب(٦). وعن موقف هؤلاء الأساتذة الأجانب من الدين يكفي هنا أن نستشهد بمقولة مهمة قالها قطب الأنتروبولوجيا الشهير (إيفانز برتشارد)، الذي كان أول من شغل كرسي الأستاذية في جامعة القاهرة، والذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة ، يقول برتشارد في عام ١٩٥٩ :

(إن الأنتربولوجيين بصفة عامة ذو اتجاهات سلبية عدائية كئيبة ضد الدين. إن العلماء الأوائل الذين أثروا في الفكر الأنتربولوجي لأكثر من قرن كامل يوقنون تماما بعدم مصداقية الدين المنزل، وأن كل العقائد نسبية، ورأى علماء القرن التاسع عشر أن الدين غير حقيقي وعديم الفائدة، ويجب استئصاله والتقليل من آثاره وإنقاص هيبته بالتقدم العلمي ، وحينما تحققوا من الوجود العام للدين عبر التاريخ الإنساني، حاولوا أن يشرحوا ما اعتبروه وهما برده إلى عوامل نفسية... إن معظم البارزين من علماء الأنتربولوجيا لم يكن لهم اعتقاد ديني؛ لأن العقائد كلها عندهم مضللة) (٧) .

نما علم الاجتماع في بلادنا بصورة سريعة لتحقيق هذا الانقطاع عن الدين وعن الإسلام . عرف علم الاجتماع موضوعاته وأهدافه وإمكانياته . وإذا قيست الفترة الزمنية التي رسخ فيها هذا العلم في الجامعات العربية، فإن ـ نموه ولو مقيسا فقط بعدد خريجيه ـ ليشكل تقدما ملحوظا لم يصل إلى نظيره في الجامعات الغربية والشرقية في الفترة نفسها (٨).

شهد علم الاجتماع في تطوره الأكاديمي التنظيمي مراحل توسع ضخمة تركز أكثرها خلال السبعينات، حيث أنشيء عدد كبير من أقسام الاجتماع في الجامعات العربية، سواء في مصر على امتداد رقعتها من القاهرة حتى أسوان ، أو على امتداد الوطن العربي من الكويت وبغداد والدوحة والإمارات شرقا حتى فاس والرباط غربا، مرورا بكل الجامعات الكبيرة والصغيرة حتى تلك الجامعات التي يطلق عليها (محمد

الجوهري) أستاذ الاجتماع بجامعة القاهرة « بالجامعات الدينية » كجامعة الأزهر، وجامعة الإمام بن سعود الإسلامية (٩).

وهنا تكمن الكارثة الكبرى، وهي غزو علم الاجتماع لما يسمونه بالجامعات الدينية . وسنستشهد هنا بنموذج واحد لبيان ضخامة حجم هذه الكارثة . هذا زيدان عبد الباقي أستاذ علم الاجتماع بكلية البنات بجامعة الأزهر يقول لطالباته :

(هذا وتواجه البلاد الإسلامية مشكلة مختلفة تماما تدور حول جمود التقاليد الدينية، الأمر الذي يتعارض مع التغيرات التكنولوجية ... ذلك أن الإسلام قد فرض كثيرا من الأوامر والنواهي على معتنقيه، الأمر الذي يتعارض مع أي تغيير يستهدفه التقدم العلمي التكنولوجي .. وإذا كان من المتفق عليه أن العقيدة الدينية تتطابق مع كل نموذج معقول من الفكرفإن غاية واحدة لطيف أنوار العقيدة الدينية تجعل السحر بمثابة العنصر السائد للدين) (١٠).

لم يكن باستطاعة علم الاجتماع في بلادنا أن ينمو دون أن يقدم مزاعم عريضة عن فائدته المجتمعية العامة وأهلية ممارسيه واحترافهم، فلم يتردد مؤسسوه ودارسوه أن يعلنوا منذ البداية بأن علمهم يعد « وصفة طبية ناجحة لعلاج جميع أمراض مجتمعهم (١١).

ولهذا فإنه في خلال نصف القرن الأخير دخل علم الاجتماع ضمن مناهج الدراسات الجامعية في أقسام وشعب متخصصة، يصل عددها إلي حوالي ثلاثين شعبة ، وبعد أن كان يدرس في البداية على أيدي هواة من المتخصصين في فروع معرفية أخرى، سرعان ما أصبح تدريسه على أيدي متخصصين في علم الاجتماع ذاته يصل عددهم بمعيار الحصول على الدكتوراه إلى حوالى المائتين . ويصل عدد الطلاب المتخصصين في علم الاجتماع في الجامعات والكليات العربية حتى الآن إلى حوالي عشرة ألاف طالب، يتخرج منهم سنويا حوالي ألفي طالب . كما يوجد في الوطن العربي ما لا يقل عن خمسة عشر مركزا بحثيا في علم الاجتماع أو بعض فروعه . ويظهر في المتوسط حوالي مائة كتاب سنويا يؤلفها أستاذة الاجتماع العرب، بالإضافة إلي مئات من الأوراق والمقالات والتقارير البحثية والاستشارية ، علاوة على عشر مجلات أكاديمية متخصصة في علم الاجتماع (١٢). وبعد سبعة وسبعين عاما من هذا النمو والازدهار والتضخم الكمي والمؤسسي في علم الاجتماع (المنقطع عن الإسلام)، اجتمع رجال الاجتماع العرب في تونس وبالتحديد في يناير ١٩٨٥ لمناقشة محصلة هذا الانقطاع، وهل أثمر التخريب المتعمد للنسيج الاجتماعي في بلادنا وذلك في ندوة

بعنوان: (نحو علم اجتماع عربي). كان أهم نتائج هذه الندوة الاعتراف الصريح بالفشل الذريع الذي تجسد في إجاباتهم على سؤال طرحوه بأنفسهم هو : « هل يستطيع الوطن العربي أن يعيش ويزدهر بدون علماء اجتماع ؟ » . اعترف رجال الاجتماع ويعتصرهم الألم الشديد اعترافا جليا بأن بلادنا ليست في حاجة إليهم ، وأنها ليست في حاجة إليهم الآن كما لم تكن في حاجة إليهم في الماضي.

وهذا هو نص اعترافات سعد الدين إبراهيم الأستاذ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ـ يقول فيها مجيبا على السؤال السابق:

(راودني هذا السؤال منذ سنوات وأنا أفكر في كتابة هذه الدراسة التي أشارك بها زملائي المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي . وكنت قد قررت أن تكون مساهمتي المتواضعة في هذه الندوة جولة صريحة في أعماق الضمير السوسيولوجي ، إن كان ثمة ضمير سوسيولوجي ... وحتى لا أطيل في المقدمات فإن إجابتي الشخصية على السؤال بكل الصدق المؤلم هي أنه (نعم) . نعم يستطيع مجتمعنا أن يعيش ويتقدم بلا علماء الاجتماع العرب ، ولكي أخفف على نفسي ألم هذه الإجابة حاولت توجيه هذا السؤال نفسه بالنسبة إلى فئات أخرى في المجتمع ، وخلصت إلى أن هناك فئات عديدة لا يستطيع المجتمع أن يعيش بدونها أهمها : الفلاحون، والعمال، ورجال الإدارة، والجيش، وأن هناك فئات أخرى لا يستطيع المجتمع أن يتقدم بدونها أهمها : المهندسون، والأطباء، والعلماء، وخبراء التكنولوجيا والاقتصاد .. أما علماء : الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والنفس، والسياسة، والإعلام، والآثار، وفئات أخرى عديدة.. فيمكن للمجتمع أن يعيش ويتقدم بغيرهم.

وبشكل آخر لو وضعنا السؤال : ماذا يحدث للوطن العربي إذا اختفى كل علماء الاجتماع فجأة ؟

والإجابة هي : لاشيء سيحدث للمجتمع سلبا أو إيجابا، وينطبق ذلك على فئات مهنية أخرى كما ينطبق على مجتمعات أخرى عديدة . وبالمقابل هناك مجتمعات تقدمت في العصر الحديث دون أن يوجد فيها فئة مهنية تسمى علماء الاجتماع، مثل اليابان إلى ثلاثينيات هذا القرن، والصين إلى عقود متأخرة من هذا القرن. كذلك ليس هناك ما يثبت قطعيا أن بريطانيا وألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة ما كان لها أن تتقدم خلال القرنين الأخيرين لولا وجود علماء الاجتماع فيها . وما أريد أن أخلص إليه هو أن علماء الاجتماع كفئة مهنية متخصصة ليست ضرورية في المجتمع الحديث، وبالطبع لم

تكن ضرورية في المجتمع التقليدي) (١٣) .

لم يكن هذا الاعتراف الصريح والمؤلم هو الاعتراف الوحيد لمحصلة (الثورة على الدين والانقطاع عن الإسلام)، إنما كانت هناك لرجال الاجتماع اعترافات أخرى لا تقل شدة في إيلامها وقسوتها عن هذا الاعتراف .

أولا : الاعتراف بأن علم الاجتماع يوجه إلى مستهلكين عاجزين عن رفضه ، وأنه نما وترعرع على هامش المجتمعات العربية دون أن يحس به سوى أتباعه ومريديه وأصحاب المصالح الحيوية فيه ، أما رجل الشارع فلا يدري عنه شيئا .

يقول محمد عزت حجازي ـ أستاذ الاجتماع بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ـ :

(لم نقف طويلا عند الحقيقة المحزنة التي تتلخص في أن جانبا – يبدوا لنا كبيرا – من البحث والدراسة والكتابة في علم الاجتماع يوجه إلي مستهلكين عاجزين عن رفضه هم طلبة الجامعات والمعاهد العليا) (١٤) .

ويضيف (سالم ساري) ـ أستاذ الاجتماع بجامعة الإمارات العربية المتحدة ـ :

(ولكن المتتبع لتاريخ علم الاجتماع في الوطن العربي يلاحظ بدائل شتى . إنه نما على هامش المجتمعات العربية ... نما وترعرع نصف قرن من الزمان أو يزيد دون أن يرعاه أو يحس به سوى أتباعه ومريديه وذوي المصالح الحيوية فيه) (١٥) .

ويقول (ساري) في موقع آخر :

(وأود أن أضيف تحديا يتمثل في الهوة التي تفصل بين علماء الاجتماع وأفراد المجتمع العاديين وكذلك القضايا الاجتماعية المعاصرة) (١٦) .

ثانيا : الاعتراف بأن علم الاجتماع نشأ وتطور ومازال هزيلا غير قادر على توفير نظرية خصبة ومناهج تقود إلى نتائج صلبة الأساس ، وأنه كان ولا زال مغتربا عن الواقع الاجتماعي ، وأن المتخصصين لم يساهموا لا في صياغة مشكلات المجتمع العربي وتفسيرها، ولا في اقتراح الحلول لها .

يصوغ محمد عزنت حجازي هذا الاعتراف بقوله :

« إن نظرة تحليلية نقدية لواقع العلم تنتهي بنا إلى أنه يمر بأزمة ، فقد نشأ وتطور

ومازال هزيلا لا يوفر مقولات نظرية خصبة قادرة على الإيحاء بأفكار تعين عى والتجدد، ومناهج يمكن أن تقود إلى نتائج صلبة الأساس نافذة الدلالة ، وكان منعزلا أو مغتربا عن الواقع الاجتماعي الحي) (١٧) .

أما سعد الدين إبراهيم فقد عبر عن ذلك في موضعين قال في أولهما :

(وبالنسبة للوطن العربي فمنذ الحرب العالمية الأولى واستقلال البلاد العربية لم تظهر مساهمة علمية نظرية يعتد بها الوطن العربي) .

وقال في الموضع الآخر :

(إن المتخصصين لم يساهموا بالقدر الكافي أو بالدرجة المطلوبة في صياغة مشكلات المجتمع العربي المعاصر وتفسيرها أو في اقتراح الحلول المطلوبة لهذه المشكلات) (١٨) .

ثالثا : الاعتراف بأن المعرفة التي أنتجها رجال الاجتماع معرفة هزيلة ، وأن وجودهم هامشي وتأثيرهم على المجتمع محدود ، وأنهم غير ذوي مصداقية أو فاعلية ، وأن طالب المعرفة في الواقع الاجتماعي يمكن أن يجدها في كتابات غير كتابات علم الاجتماع.

يشرح سعد الدين إبراهيم قضية نجاح علم الاجتماع في إثبات وجوده على مستوى الجامعات والمجتمع فيقول :

(إلا أن هزال ما أنتجوه من معرفة قد جعل هذا الوجود هامشيا وجعل فاعليتهم في التأثير علي المجتمع محدودة إن لم تكن معدومة . وطالب المعرفة عن الواقع الاجتماعي العربي المعاصر قد لا يجدها إلا في الكتابات الأدبية والصحفية أو في أعمال بعض المشتغلين بالتاريخ والجغرافيا أو الفلسفة والدين ، وقد لا تكون هذه المعرفة بالضرورة دقيقة أو عميقة ولكنها على الأقل متوفرة ومفهومة) (١٩) .

ويتحدث سعد الدين إبراهيم أيضا عن هامشية علماء الاجتماع فيقول :

(ليس صدفة أن هامشية علماء الاجتماع تواكب هامشية الفرد والمجتمع المدني في أقطار العالم العربي) (٢٠) .

أما عن عدم مصداقية وفاعلية رجال الاجتماع فيقول عبد الوهاب بوحديبة في ندوة أقيمت في أبو ظبي في أبريل عام ١٩٨٣ تحمل نفس العنوان : (نحو علم اجتماع

عربي) :

(حتى الآن في البلاد العربية ليس لنا مصداقية ، وبما أنه ليس لنا مصداقية فليس لنا فاعلية . أما قضية المصداقية يمكن أن نقول إننا نتقدم إلى الأوساط العلمية (مؤتمرات وندوات) ونتكلم ، أما الأيدي فهي فارغة أو اليد اليمنى لا تدري ما في اليد اليسرى) (٢١) .

رابعا : الاعتراف بأن المتخصص في علم الاجتماع نادرا ما يأتي إلي دراسته بمحض رغبته وإرادته ، وأن المناهج وأساليب التدريس وهزال الكم من المعرفة في علم الاجتماع لا يساعد على تنشئة المتخصص فيه تنشئة سليمة .

يقول سعد الدين إبراهيم :

(يندر أن يأتي التخصص في هذا الميدان طالب بمحض رغبته وإرادته ، وإنما غالبا ما يأتي الطلاب إلى علم الاجتماع إما بمحض الصدفة، أو لعدم وجود بديل أفضل متاح أمامهم . والقلة التي تأتي بمحض إرادتها غالبا ما يختلط في عقلها مفهوم علم الاجتماع بمفهوم الخدمة الاجتماعية أو النزعات الخيرية والإصلاحية والإنسانية ، ولا تساعد المناهج وأساليب التدريس وهزال الكم من المعرفة السوسيولوجية في الجامعات العربية على تنشئة سوية للغالبية للعظمى من الطلاب الذين يقضون أربع سنوات في دراسة علم الاجتماع ، ويتخرجون بمفاهيم غير ناضجة عن العلم ومناهجه ومفاهيمه ونظرياته) (٢٢) .

أما عزت حجازي فيشير إلى نفس هذه النقطة قائلا :

(إن التعليم في مرحلة الليسانس والبكالوريوس والدراسات العليا لا يهتم بنوعية الطلبة، ولا ما يقدم لهم من برامج وما يوفر لهم من فرص الإعداد والتنشئة ، لهذا وبسبب التركيز على التلقين من « كتاب مدرسي »، ونتيجة للعمل من موقف التعالي على الواقع أو الانفصال عنه على الأقل، ينهي الدارسون تعليمهم وهم ناقصو الإعداد، غير فاهمين للواقع وعاجزين عن التعامل معه) (٢٣).

خامسا : الاعتراف بأن المؤلفات العربية في علم الاجتماع سيئة ومتخلفة وسطحية ومترجمة ومستعارة من واقع آخر ومن فكر مؤلفين آخرين تنم عن اضطراب وخلط شديدين، بالإضافة إلي أنها سريعة الإنتاج ومؤلفة أساسا لتحقيق الكسب المادي السريع. يتحدث أصحاب المؤلفات العربية في علم الاجتماع عن مؤلفاتهم ويصفونها وصفا

دقيقا. هذا « محمد الجوهري » يقول :

(ولم تلتفت ـ أي الدولة ـ إلى أن الأستاذ الجامعي صاحب الخبرة الميدانية الناقصة في فرع لعلم الاجتماع سيكون بالضرورة والقطع مؤلفا لكتب سيئة ومتخلفة ومستعارة من واقع آخر ومن فكر مؤلفين آخرين) (٢٤) .

ونقلا عن « إياد القزاز » يقول « محمد الجوهري » عن كتابات رجال الاجتماع :

(إن تلك الكتابات ... علاوة على طابعها النظري، فإنها ليست منهجية دقيقة في طريقة العرض ؛ بل إن بعضها ينم عن اضطراب وخلط شديدين ، وهي تقدم للقارىء معالجة سطحية للموضوع . ويلاحظ فضلا عن هذا أنه على الرغم من أن تلك الكتابات ليست ترجمات مباشرة للكتب الدراسية الإنجليزية، إلا أن التأمل الدقيق لها يكشف لنا أن الجانب الأعظم منها عبارة عن ترجمات غير مباشرة، مع إدخال بعض التعديلات عليها والملاءمة مع ظروف القارىء والإيجاز هنا وهناك نقلا عن بعض الكتب الدراسية الإنجليزية خاصة الكتب المعتمدة منها) (٢٥) .

هذا ويدلي عبد الباسط عبد المعطي ـ أستاذ علم الاجتماع بجامعتي القاهرة وقطر، وأحد قادة حزب التجمع الشيوعي المصري، وأحد الماركسيين البارزين في علم الاجتماع، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع ـ يدلي بدلوه في القضية معترفا :

(إن معظمنا يعيد إنتاج الفكر الغربي استسهالا للاستهلاك، وهذه مسألة حجمت العمل المنتج على مستوى أداء علم الاجتماع . هناك تشابه بين إنتاج « السفن آب » أو ترجمة الأفلام الأجنبة والاقتباس منها وبين تصنيع « الجينز » وبين ترجمة كتاب مدرسي مأخوذ عن المكتبة الأمريكية أو الإنجليزية . التشابه يأتي من قيم الاستسهال وبذل الجهد ومتطلبات السوق – سوق التدريس والتوزيع ـ، الذي يلهث البعض خلفه طلبا للكسب المادي في وقت قصير نسبيا ... الجماهير التي يتعامل معها المشتغلون بعلم الاجتماع هي جمهور الطلاب والباحثين الشباب، والمبحوثين بالنسبة لطلاب مراحل الليسانس هم المستهلك للمؤلفات المدرسية التي ينتجها المشتغلون بالعلم، وهم بالتالي مصدر دخل أساس للقائمين بالتدريس في الجامعات العربية. لقد بينت الدراسات التي اهتمت بتحليل ممارسات التدريس وتقويمها في الجامعات العربية أن من بينها زيادة الاتجاه إلى الأعمال المترجمة التي هي في جوهرها إعادة إنتاج لأعمال آخرين، وأيا كان جهد الترجمة فهو أقل عناء من التأليف ... كما يلاحظ أن المؤلف الواحد يكتب في معظم إن لم يكن

جميع أبعاد التخصص وفروعه ... معنى هذا بالتأكيد - خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار التسلسل الزمني للأعمال المنشورة - تأليف سريع يستجيب لمتطلبات السوق، سوق التدريس وملاحقته ، وتبدو الغاية هنا الكم الذي يلاحق الطلب والعائد من كل طلب، وإذا أضفنا إلى هذا أن المؤلف هو صاحب القرار في إلزام الطلاب بشراء مؤلفه، فهو الذي يقرر وضع الامتحان، وأنه يترتب على هذا فرض رسائل الدكتوراه المنشورة على طلاب الفرقة الأولى، وفرض مؤلفات بعض الفرق لا علاقة لها بمواصفات المقرر ومقرراته وتغيير الكتاب المقرر كل عام أكاديمي ...) [٢٦] .

أما سعد الدين إبراهيم فيقول في قضية المؤلفات العربية في علم الاجتماع :

(... نادرا ما يجد طالب المعرفة إنتاجا سوسيولوجيا عربيا يطفىء ظمأه لفهم الواقع العربي المعاصر بصورة منضبطة أو موضوعية أو شاملة أو حتى جزئية ، فأكثر من ثمانين بالمئة من إنتاج أساتذة الاجتماع يكاد ينصرف كلية إلى الكتب المدرسية التي تحاول أن تعلم الطلاب مبادىء العلم وفروعه وتاريخه ونظرياته، ورغم أهمية هذا الجانب من إنتاج أساتذة الاجتماع العرب للعملية التعليمية والتربوية، إلا أن الشاهد هو أن معظم هذه الكتب المدرسية تتسم بما يأتي :

١ـ تضخم الوعود بقدرات علم الاجتماع على فهم الواقع والتعامل الفاعل مع المشكلات الأجنبية .

٢ـ الاعتماد شبه الكامل على مصادر المعرفة الأجنبية والترجمة المباشرة أو من خلال آخرين .

٣ـ التعقيد اللغوي والمعنوي في طرح مفاهيم ومقولات علم الاجتماع إما للإيحاء بجهبذة فكرية أو في الأغلب لعدم الفهم والاستيعاب لما يتم نقله من مصادر أجنبية .

٤ ـ ندرة ما يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي (قطريا أو قوميا) .

٥ ـ سطحية وتجزيئية القليل النادر الذي يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي وعدم استناده إلى قاعدة صلبة من المعلومات التقريرية أو الأمبيريقية) [٢٧] .

سادسا : الاعتراف بأن مجتمع المشتغلين بعلم الاجتماع في بلادنا لا يشكل مجتمعا مهنيا حقيقيا، وإنما هم جماعات مصالح وشلل تتصارع مع بعضها ويسيطر أحدها على الآخر، وأن تنشئتهم المعيبة أدت بهم إلى اللامبالاة والسلبية ، وعودّتهم على

الوصولية والانتهازية .

يقول محمد عزت حجازي :

(أما بالنسبة للمشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي - من الصعب أن نقبل فكرة أنهم يكونون مجتمعا مهنيا ، فهم في الحقيقة ينتظمون في جماعات مصالح متغيرة أو شلل ... ويزيد الوضع سوءا التنشئة المهنية المعيبة المشوهة التي تكف في الإنسان إمكاناته وقدراته الحقيقية واستعداده للمبادرة والانتماء ، وتربي فيه اللامبالاة والسلبية، وتعوده على الوصولية والانتهازية ، وتركز أهم القيم والتوجهات وتدور معظم أنماط السلوك والتصرفات حول الذات والأسرة والشلة، وفي نظم تسيطر عليها وتستغلها عناصر طبقية طفيلية، وتشجع فيها الكسب المادي بأي ثمن وشكل والاستهلاك في سفه... ولهذا لا تعرف حركة الفكر الاجتماعي في المنطقة العربية الموضوعية والحوار التي تساعد في إنضاج الأفكار وتصحيح الأخطاء وكف تأثير الطرف المتحيز) (٢٨) .

وهذا سعد الدين إبراهيم يتحدث عما أسماه الحرب الأهلية بين قبائل وعشائر وبطون رجال علم الاجتماع في بلادنا فيقول :

(وفي المرحلة الأولى التي حاول فيها علم الاجتماع أن يشق مكانا له في الجامعات (١٩٤٠ - ١٩٦٠ تقريبا) كان جزء كبير من طاقة المشتغلين به ينصرف إلى محاورات لإثبات علميته وموضوعيته وأهميته للمجتمع . وقد تجاوز المشتغلون العرب بعلم الاجتماع هذه المعارك الخارجية مع الذين عارضوا أو شككوا في أحقية هذا العلم الجديد بمكان تحت الشمس الجامعية . لقد انتصروا في تلك المعارك إما لأنهم نجحوا في إقناع الآخرين، أو لأن الآخرين سئموا استمرار تلك المعارك . ولكن أساتذة الاجتماع سرعان ما دخلوا مع بعضهم البعض في معارك أهلية في المرحلة الثانية (١٩٦٠ - ١٩٨٥) إما بالأصالة عن أنفسهم، أو نيابة عن أطراف سوسيولوجية متعاركة مع مجتمعات أخرى ، وساد تلك المعركة ما يمكن تسميته بمرض البداوة السوسيولوجية . فقد قسم المشتغلون العرب بعلم الاجتماع أنفسهم إلى قبائل اتخذت أسماء ومسميات مختلفة (فهناك النظريون والتطبيقيون ، وهناك الماركسيون والوظيفيون ، وهناك أتباع المدرسة الإنجليزية أو الأمريكية أو السوفياتية ... الخ)، وكل قبيلة سوسيولوجية جرى تقسيمها إلى عشائر (وظيفيون ، ووظيفيون جدد ، وماركسيون جدد .. الخ) وجرى تقسيم كل إلى بطون وحتى أفخاذ . لقد أصبحت البداوة أفيون علماء الاجتماع العرب) (٢٩).

ويتحدث عبد الباسط عبد المعطي عن مجتمع رجال الاجتماع من الداخل من زاوية أخرى فيقول :

(هناك جماعات مصلحة وجماعات ضغط على مستوى مؤسسة علم الاجتماع ، هي جماعات تكاد تقوم بالممارسات والضغوط التي تأتيها الطبقات المسيطرة داخل البنى الاجتماعية، لكنها تأتيها على مستوى العمل الرسمي . هناك باحثون جمعوا في أيديهم خيوطا كثيرة مؤثرة في مسيرة العلم : التدريس ، الإشراف على الرسائل الجامعية ، الترقيات ، السلطات الإدارية والتنفيذية ، اللجان الحكومية ، العمل في البحوث الأجنبية..الخ، وبالتالي ركزوا كثيرا على مزيد من الكسب أعلى من غيرهم، فأسهموا في خلل التوزيع على مستوى المجتمع وعلى مستوى مؤسسة العلم) (٣٠) .

هذا هو واقع علم الاجتماع وواقع المشتغلين به بعد ما يقارب من ثلاث وثمانين سنة من دخوله إلى بلادنا وإعلانه انقطاعه عن الإسلام .

علم هامشي هزيل لا يرعاه ولا يحس به إلا أتباعه ومريدوه وأصحاب المصالح الحيوية فيه ، لم يساهم في صياغة مشكلة واحدة ولا تفسيرها ولا في اقتراح حل لها . طالب المعرفة عن واقع المجتمع يجدها في أي كتابات أخرى إلا كتابات علم الاجتماع التي تتميز بالتخلف والسوء والخلط والاضطراب والنقل عن مجتمعات أخرى . رجال بلا مصداقية وبلا فاعلية، وما هم إلا جماعات مصالح وشلل متصارعة متحاربة.

نحن ما تجنينا عليهم ، وإنما هذا هو نص عباراتهم كتبوها بأيديهم وصاغوها بأنفسهم ، وهم الذي قالوا واعترفوا (بأن بلادنا ليست في حاجة إلى علماء اجتماع).

الهوامش

(١) سعد الدين إبراهيم ، علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي ، (نحو علم اجتماع عربي) الكتاب السابع من سلسلة كتب المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ ص ٢٠٩ ، انظر أيضا سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٥٦ .

(٢) عبد الوهاب بوحديبة ، ندوة : نحو علم اجتماع عربي المنعقدة في أبو ظبي من ٢٤ – ٢٨ أبريل ١٩٨٣ منشورة في الكتاب السابق (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٨٨ .

(٣) محمد شقرون ، أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع ، (نحو علم اجتماع عربي) ص ٧٧ – ٧٨ .

(٤) أحمد الخشاب ، الاجتماع التربوي والإرشاد الاجتماعي ، القاهرة ص ٤٩٥ – ٤٩٦ .

(٥) عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨١ ص ٢٨٣ – ٢٨٤ .

(٦) EZZAT HEGAZY , Contemporary Sociogy in egypt , Raji Maham and Don Martindale Handbook of Contemporary Developments in World Sociology , London 1975 P . 380

(٧) John Saliba , Relijion and Anthropology , Anthropologica , 18 - 1976 P 179 .

(٨) سالم ساري ، الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية العربية ، (نحو علم اجتماع عربي) ص ١٨٥ .

(٩) محمد الجوهوي ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الأول ، دار المعارف ، القاهرة ص ١١ .

(١٠) زيدان عبد الباقي ، ركائز علم الاجتماع ، دار المعارف القارة ، ١٩٧٥ ص ٢٥٦ ، ٤٤٦ .

(١١) سلام ساري ، المرجع السابق ص ١٨٥ .

(١٢) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية ، المرجع السابق ص ٣٤٥ .

(١٣) المرجع السابق ص ٣٤٣ – ٣٤٤ .

(١٤) محمد عزت حجازي ، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي ، (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٠ .

(١٥) سالم ساري ، المرجع السابق ص ١٨٥ – ١٨٦ .

(١٦) سالم ساري (ندوة نحو علم اجتماع عربي – أبو ظبي) المنشورة في (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٨٨ .

(١٧) محمد عزت حجازي ، المرجع السابق ص ١٣ .

(١٨) سعد الدين إبراهيم ، علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٩ .

(١٩) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية . . (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٩ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٣٥٦ .

(٢١) عبد الوهاب أبو حديبة (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٧ – ٣٤٨ .

(٢٢) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية .. (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٧ – ٣٤٨ .

(٢٣) محمد عزت حجازي ، المرجع السابق ص ٣٥ .

(٢٤) محمد الجوهري ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الأول ص ١١ .

(٢٥) محمد الجوهري ، المرجع السابق ، العدد الخامس أكتوبر ١٩٨٣ .

(٢٦) عبد الباسط عبد المعطي ، في استشراف مستقبل علم الاجتماع . (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٧٠ – ٣٧١.

(٢٧) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية ص ٣٤٦ .

(٢٨) محمد عزت حجازي . المرجع السابق ص ٣٦ .

(٢٩) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية . ص ٣٤٦ – ٣٤٧ .

(٣٠) عبد الباسط عبد المعطي ، في استشراف .. ص ٣٧١ .

فهرس الموضـوعات

المنتدى الإسلامي
لندن

AL-MUNTADA AL-ISLAMI TRUST
7 Bridges Place, Parsons Green, London SW6 4HR, U.K
Tel: 01-736 9060